

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE



3 1761 04330 2199

HANDBUCH
IM NEUEN TESTAMENT

8

AN DIE
RÖMER

VON

HANS LIETZMANN



DRITTE AUFLAGE

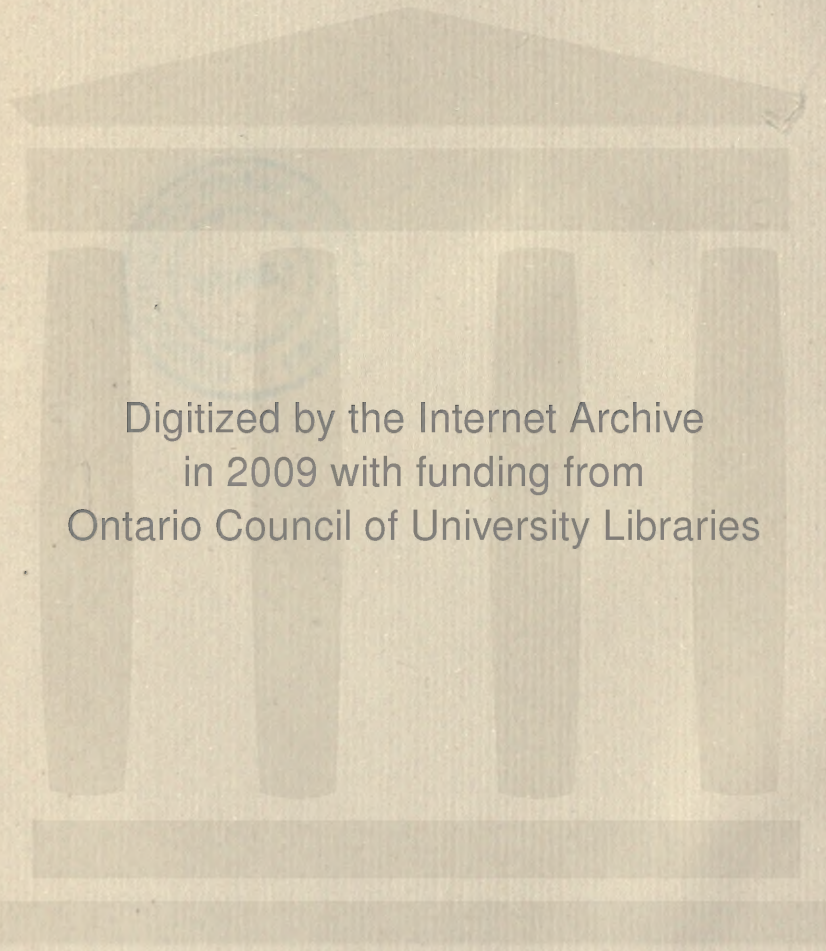
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1928

5.20

6.50

Markus Lipsch.





Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, † H. GRESSMANN, E. KLOSTER-
MANN, † R. KNOFF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN, L. RADER-
MACHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH HERAUS-
GEGEBEN VON HANS LIETZMANN

==== 8 ====

EINFÜHRUNG IN DIE
TEXTGESCHICHTE DER PAULUSBRIEFE

AN DIE RÖMER

ERKLÄRT VON

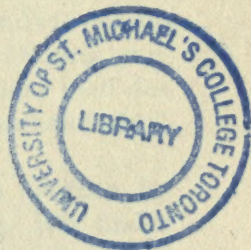
D. HANS LIETZMANN

PROFESSOR IN BERLIN

DRITTE AUFLAGE



1 9 2 8



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

MANUSKRIPTE ZUM NEUEN TESTAMENT

VERLAG VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN
1957

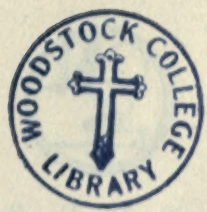
8

TEXTGESCHICHTE DER PAULUSBRIEFE
AN DIE RÖMNER

ALLE RECHTE VORBEHALTEN
PRINTED IN GERMANY

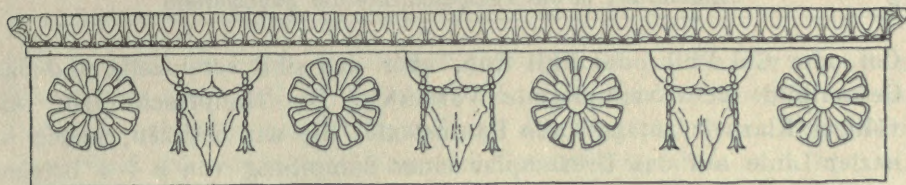


T.C.



61-1957

DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN



EINFÜHRUNG IN DIE TEXTGESCHICHTE DER PAULUSBRIEFE

Die paulinischen Briefe sind der gegebene Ausgangspunkt für alle wissenschaftliche Beschäftigung mit dem neutestamentlichen Text, nicht nur für den eine erste Anleitung suchenden Studenten, sondern ebenso sehr für die eindringende Forschung des Gelehrten, weil sich bei ihnen einigermaßen einfache und deutlich charakterisierte Ueberlieferungszweige erkennen lassen, und zugleich die Durchsichtigkeit der Entstehungsverhältnisse und die Möglichkeit kritischer Verwertung des paulinischen Sprachgebrauchs über nicht wenige Varianten ein sicheres Werturteil zu fällen gestattet: Dinge, welche bei den leider meist als Basis der Textkritik benutzten Evangelien von einer erstaunlichen Fülle von Schwierigkeiten bedrückt sind, die den Blick verwirren und ein festes Auftreten unmöglich machen. Erst wenn wir uns am 'Apostolos' textkritisch geschult haben, dürfen wir hoffen, auch bei den Evangelien Früchte zu ernten.

Alle uns erhaltenen Textformen der Paulusbrieve gehen auf eine einzige Sammlung zurück: kein Brief hat eine eigene Ueberlieferung. Wenn wir z. B. auf einem gegen 316 geschriebenen Papyrusblatt¹ den Text von Rm 11—7 finden, so haben wir nicht etwa ein Stück einer Kopie vor uns, die nur den Römerbrief enthielt und irgendwie auf das von Tertius (Rm 16²²) geschriebene Original desselben zurückging, sondern die Verse sind einem Buche entlehnt, welches nicht bloß den Römerbrief, sondern die ganze Sammlung umfaßte. Einzelhandschriften paulinischer Briefe gibt es nicht.

Aber noch weiter: diese Sammlung hat überall den gleichen Inhalt und auch im wesentlichen die gleiche Anordnung. Wir finden stets die 9 Gemeindebriefe², dann die 4 Briefe an Einzelpersonen und zwar in der Reihenfolge Rm I II Cor Gal Eph Phil Col I II Thess, I II Tim Tit Phm. Zwar begegnet uns gelegentlich die Stellung³ Thess

¹) Pap. Oxyr. II 209, ebd. Taf. Abb. 2 und Nestle-vDobschütz Einführung i. d. N. T. ⁴ Taf. 2. Deißmann Licht v. Osten ⁴ 204.

²) Hier sei vom Hebräerbrief abgesehen, der im Osten zuerst als zehnter Gemeindebrief hinzugetreten ist: daß er nicht zum alten Corpus Paulinum gehört, ist klar vgl. Einl. zu Hebr in Bd. IV.

³) Hierüber siehe Gregory Prolegom. zu Tischendorfs Ed. octava maior III p. 139 f. Th. Zahn Gesch. d. nt. Kanons II 343.

Col oder Col Phil oder Phil Eph, aber das sind vereinzelt und das Gesamtbild nicht verändernde Varianten. Die Hauptsache tritt mit völliger Klarheit zutage: alle Paulustexte, die wir besitzen, gehen in letzter Linie auf das Urexemplar einer Sammlung von 9 + 4 Briefen zurück, welche die eben genannte Reihenfolge beobachtete. Es ist auch längst erkannt, daß dieser Anordnung folgendes Prinzip zugrunde lag: zuerst kommen die Gemeindebriefe, dann die an Einzelpersonen gerichteten Schreiben; Briefe derselben Adresse bleiben beisammen, im übrigen wird nach der Länge geordnet: der große Römerbrief macht den Beginn, die kleinen Thessalonicherbriefe schließen die Reihe der Gemeindeschreiben. Zwar ist dies Prinzip nicht ganz genau befolgt, denn der Epheserbrief ist (um etwa 1 Nestle-Seite) länger als Gal¹, aber auch diese geringfügige Variante darf als bedeutungslose Zufälligkeit außer Rechnung gestellt werden, wenn man die Absicht des Ordners erfassen will.

Um das Jahr 200 und früher noch scheint es freilich auch Handschriften gegeben zu haben, in denen sich eine andere Reihenfolge vorfand: denn wenn der Muratorische Fragmentist die Paulusbriefe nacheinander bespricht, so hat er sich doch wohl an eine ihm vorliegende Handschrift gehalten, und dasselbe mag von Tertullian gelten, der in der Schrift *contra Marcionem* IV 5 die Gemeindebriefe aufzählt: vollends aber für Marcion selbst, der ja eine eigene Bearbeitung des paulinischen Corpus edierte, über die uns neben Epiphanius haer. 42 am eingehendsten Tertullian *contra Marcionem* V unterrichtet: Zahn hat in seiner Geschichte des nt. Kanons I 2, 811 ff. II 344 ff. darüber das Nötige zusammengestellt. Folgende Anordnungen finden sich nun in diesen alten Zeugen:

Can. Muratori	Tertullian c. Marc. IV 5	Marcion
I II Cor	I II Cor	Gal
Eph	Gal	I II Cor
Phil	Phil	Rm
Col	I II Thess	I II Thess
Gal	Eph	Eph (= Laod.)
I II Thess	<Col?>	Col
Rm	Rm	Phil
Phm		Phm
Tit		
I II Tim		

Bei aller Verschiedenheit hat der Muratorische Kanon mit Tertullians Liste das gemeinsam, daß die Korintherbriefe den Anfang, der Rm den Beschluß der Reihe machen: aber ein Prinzip der Anordnung ist weder hier noch da zu entdecken². Dagegen ist Marcion augenschein-

¹) Eph 11 Seiten 8 Zeilen, Gal 10 Seiten 9 Zeilen.

²) AvHarnack hat daraus (und aus I Cor 12) geschlossen, daß diese Sammlung in Korinth veranstaltet wurde: vgl. Die Briefsammlung des Apostels Paulus 1926 S. 8 f.

lich bemüht, die Briefe in chronologischer Folge aneinander zu reihen. Wir sehen also, daß es in alter Zeit recht starke Varianten in der Ordnung gab, aber uns ist kein Zeuge derselben erhalten. Von höchstem Wert ist andererseits aber die Feststellung, daß auch hier der Inhalt der gleiche ist: das gilt — abgesehen von den Pastoralbriefen, die Marcion entweder noch nicht kannte oder absichtlich wegließ — auch für das Corpus Marcions. Wir haben nicht die leiseste Spur davon, daß es jemals eine Sammlung von weniger oder von mehr Briefen neben der uns bekannten gegeben hätte; niemals wird ein Wort des Paulus von irgend jemand zitiert, das sich nicht in unserer Sammlung fände. Als die spielende Phantasie des II Jahrhunderts die Acta Pauli mit einem weiteren Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern¹ zierte, entlehnte sie das Material dafür den uns bekannten Quellen. Und wenn andererseits die altsyrische Kirche den Philemonbrief nicht in ihrem Kanon, das heißt also nicht in ihren Handschriften, hatte², so ist das nicht etwa ein Zeichen eigener abweichender Ueberlieferung, sondern dogmatische Ablehnung dieses angeblich 'nicht erbaulichen' Briefes³.

Wann ist diese Sammlung entstanden? Wir finden sie nicht erst bei Tertullian, Clemens Alexandrinus und Irenaeus, sondern bereits Justin beweist um 150 in zahlreichen Anspielungen Kenntnis aller Briefe. Und darüber hinaus begegnen uns in dem kleinen Polykarpbrief außer I Thess, was Zufall ist, alle Gemeindebriefe nebst I und II Tim, das heißt also faktisch bereits die ganze Sammlung: der Polykarpbrief ist aber Begleitschreiben zu den vom Verfasser augenscheinlich nach dem Muster des Pauluscorpus gesammelten Ignatianischen Briefen, in denen wir Rm I Cor Eph Col I Thess benutzt finden, also gleichfalls Kenntnis der ganzen Sammlung voraussetzen dürfen. Damit sind wir bereits in das erste Viertel des II Jahrhunderts gelangt. Darüber hinaus führen nur vereinzelte Spuren: der um 132 entstandene Barnabasbrief (137) kennt den Rm, vor allem aber zitiert der in Rom wohl noch vor 100 verfaßte I Clemensbrief nicht nur (35^s) Rm 1²⁹⁻³² — was ja in Rom nicht besonders bemerkenswert wäre — sondern spielt 49^s auf I Cor 13 an, dessen ganzer Text ihm auch augenscheinlich vorliegt (47¹): die Vermutung liegt nahe, daß man nicht nur den I Cor, sondern bereits das ganze Corpus in Rom hatte; aber beweisen läßt sich das nicht. Die Nachahmung des Pauluscorpus durch die Polykarpische Sammlung der Ignatiusbriefe könnte auf den Gedanken bringen, daß Kleinasien auch die Heimat des paulinischen Sammlers gewesen sei:

¹) Vgl. AvHarnack in Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1905, 3 ff. Kleine Texte 12², daselbst auch der sog. Laodicenerbrief, eine Kompilation wohl des III Jh.

²) Vgl. WBauer Der Apostolos der Syrer 22 ff.

³) TheodorvMopsuestia praef. com. Philem. ed Swete II 259. ThZahn Gesch. d. nt. Kan. II 2, 997.

aber man muß sich bewußt sein, daß dies eben nicht mehr als eine Möglichkeit ohne weitere Stützen, also faktisch ein wertloser Einfall ist.

Wohl aber kann uns das Zustandekommen des Corpus Ignatianum, wie es durch den Brief des Polykarp an die Philipper beleuchtet wird, als lehrreiche Analogie dienen, aus der wir eine klare Vorstellung von dem Zustandekommen der Paulussammlung gewinnen können. Polykarp schreibt 13²: τὰς ἐπιστολάς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας, ὅσας εἶχομεν παρ' ἡμῖν, ἐπέψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αἰτινες ὑποτεταγμένοι εἰσι τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ. Er hat also nicht nur den ihm selbst von Ignatius gesandten Brief treulich aufbewahrt, sondern sich auch Kopien der an andere Gemeinden gerichteten Sendschreiben verschafft, und sendet nun eine Abschrift seines gesamten Materials mit Begleitschreiben nach Philippi. Ähnlich wird es bei der Sammlung der Paulusbriefe zugegangen sein. Dabei ist besonders zu beachten, daß unsere Texte also letztlich auf die in den Händen der Gemeinden befindlichen Exemplare, nicht etwa — wie es bei andern Briefsammlungen¹ der Fall ist — auf die bei den Papieren des Apostels in seinem Kopiebuch zurückbehaltenen Konzepte zurückgehen. Dadurch erklärt sich auch die willkürliche Anordnung — im Konzeptbuch stehen die Briefe ja doch chronologisch einander folgend — und das Fehlen mancher, von den Gemeinden nicht abgelieferten Schreiben, so mindestens zweier Korintherbriefe und des Laodicenerbriefs. Auch die in II Cor 8¹⁸, 22 12¹⁸ vermutete Streichung von Namen ist als absichtliche Tilgung durch die Gemeinde am leichtesten zu begreifen.

Demnach muß es die Aufgabe der Textkritik sein, durch methodische Verwertung des uns erhaltenen Materials die Textgestalt des Urexemplars der Sammlung herzustellen. Diese wird wohl durchweg identisch sein mit den Texten der Originale, welche sich im Besitz der einzelnen Gemeinden befanden, und diese wieder mit den nach des Paulus Diktat niedergeschriebenen Konzepten: aber in einzelnen Fällen wird man beim Vorliegen sehr gewichtiger innerer Gründe auch hier noch mit der Möglichkeit von Differenzen² rechnen dürfen (z. B. Rm 5¹): äußere Bezeugung ist dabei selbstverständlich ausgeschlossen.

Welche Hilfsmittel stehen uns nun zur Gewinnung des Urtextes unserer Sammlung zur Verfügung? Eine schwindelerregende Menge, derart, daß ihre Fülle auch mutige Arbeiter abzuschrecken geeignet ist: die vollständigste Uebersicht über das gesamte Material ist gegeben von CRGregory in den Prolegomena zu Tischendorf's Editio octava maior (Leipzig 1894) sowie in desselben Gregory 'Textkritik des Neuen Testamentes' 3 Bde. (Leipzig 1900—1909). Die griechischen Handschriften verzeichnet auf Grund eigener Nachforschungen auch Hermann

¹) Z. B. des Basilius, Augustin, Hieronymus, wenigstens teilweise.

²) Die zu Rm 4¹² 9⁶ besprochenen Konjekturen sind nicht eben Vertrauen erweckend.

vSoden 'Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte' (Berlin 1902) I 102 ff. Eine ausgezeichnete Uebersicht über das wichtigste findet sich bei Eberhard Nestle 'Einführung in das Griechische Neue Testament'³ (Göttingen 1909). Aber von den an diesen Stellen aufgeführten Massen von Zeugen sind nur ganz wenige bisher ernstlich benutzt — und kommen auch tatsächlich nur verhältnismäßig wenige bei der Entscheidung über den Wortlaut des Urtextes, einige mehr bei der Feststellung der Hauptzweige der Textüberlieferung in Betracht. Bedauerlich ist, daß es zur Zeit keine Ausgabe des NT gibt, welche das notwendige Material an Lesarten in einwandfreier Form darböte. Noch immer ist die Grundlage der Arbeit das *Novum Testamentum Graece* von Tischendorf, *Editio octava critica maior* 2 Bde (Leipzig 1869 bis 1872): hier findet man zuverlässig die Lesarten der griechischen Uncialhandschriften notiert; von Minuskeln sind hie und da vereinzelt Lesarten angegeben. Die Angaben über Lesarten der Kirchenväter sind, soweit ich bisher nachgeprüft habe, richtig den alten Ausgaben entnommen: aber jetzt weithin durch neue Ausgaben überholt und auch sonst ganz unvollständig. Die Notate aus Uebersetzungen sind vielfach wertlos, da sie nicht auf Kenntnis der betreffenden Sprachen beruhen, sondern begedruckten lateinischen Uebersetzungen in willkürlicher Auswahl entlehnt sind: auch sind manche Texte erst neuerdings wissenschaftlich brauchbar ediert worden. Wer also heutzutage Textkritik des NT treiben will, muß sich sein Material meist selbst zusammentragen, insbesondere soweit Uebersetzungen und Väterzitate in Betracht kommen: Tischendorfs Arbeit wird er aber dankbar als Basis benutzen. Die Lesarten, welche vSoden unter dem Text seiner Ausgabe (Textband: Göttingen 1913) bucht, sind gelegentlich als Ergänzungen Tischendorfs willkommen, aber in der Regel nur dem Sachkenner verwertbar: zur Einführung ist die große wie die kleine Ausgabe völlig ungeeignet.

Der zweiten Auflage meines Handbuches zum Römerbrief habe ich nun eine Auswahl textkritischer Bemerkungen eingefügt, welche jeweils bei Behandlung der Einzelstelle den Anfänger mit den wichtigsten Problemen der Textherstellung bekannt machen mögen. Um nicht zu verwirren, habe ich mich in der Regel auf einen engbegrenzten Kreis von Zeugen beschränkt, die tatsächlich zur Entscheidung genügen und in ihrer beständigen Wiederkehr dem Leser allmählich vertraut werden sollen und können¹. Hat er so sein Urteil geschult, wird er mit der Zeit auch selbständig aus Tischendorfs Apparat das Wesentliche herauszulesen lernen, soweit es darin zu finden ist — und mehr ist

¹) Eine weitgreifende Einführung bietet AJülicher in seiner Einleitung in das NT⁵ 518 ff.

fürerst nicht zu erreichen, falls nicht die Kommentare mit selbständiger Materialdarbietung eintreten, wie es z. B. ThZahn vorbildlich tut.

Wir unterscheiden drei große Zeugengruppen für den Text der Paulusbriefe wie für den des NT überhaupt: die ägyptische, abendländische und syro-byzantinische, auch antiochenische oder Koine genannt.

I

Der ägyptische Text umfaßt unsere ältesten Handschriften¹ und ist zugleich durch Uebersetzungen und Kirchenväterzitate Jahrhunderte lang kontrollierbar. Ihm gehören an

B = Cod. Vaticanus graecus 1209, noch im IV Jh. geschrieben und die ganze Bibel umfassend. Photographisch ediert in den *Codices e Vaticanis selecti*, Mailand 1904.

S = Cod. Sinaiticus in Petersburg, IV Jh., Vollbibel. Von Tischendorf 1859 im Katharinenkloster auf dem Sinai entdeckt und ediert: *Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus*. Vol. IV (= NT) Petersburg 1862. Tischendorf nannte ihn *σ*, was meist üblich geworden, aber überflüssig und unbequem ist. Photographische Ausgabe von Kirsopp Lake 1911.

A = Cod. Alexandrinus: London British Museum Royal libr. I. D. V—VIII: bis 1628 in der Patriarchatsbibliothek zu Alexandria. Wohl im V Jh. geschrieben, gleichfalls eine Vollbibel. Photographisch ediert von Thompson *Facsimile of the codex Alexandrinus vol. IV* London 1879 und neuerdings das NT in verkleinertem Maßstab von Kenyon *The Codex Alexandrinus*, London 1909.

C = Codex Ephraemi Syri rescriptus: Paris Bibl. nat. gr. 9. Eine dem V Jh. entstammende, vielfach lückenhaft erhaltene Vollbibel. Die Handschrift ist ein Palimpsest, d. h. die alte Schrift des V Jh. ist im XII Jh. ausradiert worden, und auf die nun wieder leeren Blätter hat man griechische Homilien des Ephraem Syrus geschrieben: daher der Name des Codex. Die alte Schrift ist aber durch chemische Reagentien wieder lesbar gemacht worden und der Text von Tischendorf ediert 'Codex Ephraemi Syri rescriptus' Leipzig 1843, wo auch eine Facsimiletafel.

Zu diesen vier Uncialbibeln² treten die beiden Uebersetzungen in die wichtigsten koptischen Dialekte, d. h. in die Sprache der eingebornen Aegypter:

sa = die sahidische Uebersetzung bringt den in Oberägypten, in

¹) Ich lasse hier, wo es sich um die einfachste Grundlegung handelt, die Korrekturen der Handschriften beiseite: also B* wird z. B. einfach als B zitiert wie es ja auch der Sachlage entspricht: B^{corr} kann dem Studenten fürerst ganz gleichgültig bleiben.

²) Uncialhandschriften nennt man die dem IV—IX Jh. angehörenden in sog. „großen“ Buchstaben geschriebenen Codices. Mit dem IX Jh. beginnt die „kleine“ Schrift der sog. Minuskeln (= min); sie werden mit Ziffern bezeichnet.

der Thebanischen Landschaft gesprochenen Dialekt. Sie ist uns durch eine vollständige Handschrift des IX oder X Jhs. in der Bibliothek Pierpont Morgans und durch zahlreiche Bruchstücke von Handschriften erhalten, die bis zum V Jh. zurückgehen; die Uebersetzung selbst kann etwa im III Jh. entstanden sein. Ausgabe von GHorner *The Coptic version of the New Testament in the Southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic*. Vol. IV Oxford 1920.

bo = die bohairische Uebersetzung im unterägyptischen Dialekt der Gegend von Alexandria, die ihrer Textbeschaffenheit nach nicht wohl jünger als das IV Jh. sein kann, obwohl sie nur in relativ späten Handschriften — die ältesten der Paulusbriefe sind im XII Jh. geschrieben — auf uns gekommen ist. Eine reiches Material bietende Ausgabe verdanken wir GHorner *'The Coptic version of the New Testament in the Northern dialect otherwise called memphitic and bohairic: vol. III'* Oxford 1905.

An ägyptischen Kirchenschriftstellern sind die wichtigsten:

Clemens Alexandrinus (um 200) herausgegeben von OStaeclin in den *'Griech. christl. Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte'* Ausgabe der Berliner Akademie, 3 Bde, Leipzig 1905—09.

Origenes († 251) wird zitiert nach der Ausgabe von Lommatzsch 25 Bde, Berlin 1831—1848, soweit nicht Neuausgaben im Berliner Akademiecorpus vorliegen (Klostermann, Koetschau, Preuschen). Origenes hat auch einen umfangreichen Kommentar zum Römerbrief geschrieben, der aber leider nur in der stark überarbeitenden lateinischen Uebersetzung Rufins erhalten ist (Bd. 6. 7 Lom.): infolgedessen ist der von Origenes benutzte griechische Paulustext nicht mit der erforderlichen Sicherheit daraus zu gewinnen, und ich habe nur gelegentlich diesen Kommentar herangezogen. Dagegen ist von höchstem Wert eine Handschrift, welche EvdGoltz auf dem Athos entdeckt hat, der Cod. Lawra 184 B 64 saec. X: die alte Vorlage dieser Handschrift hat den paulinischen Text aus dem griechischen Original des Origeneskommentars fortlaufend herausgeschrieben; dazu finden sich lehrreiche Scholien am Rande. Der Entdecker hat darüber berichtet in vGebhardt-Harnack's *Texten und Untersuchungen N. F. II 4 'Eine textkritische Arbeit des zehnten bzw. sechsten Jahrhunderts'* Leipzig 1899. Die Handschrift heißt bei vSoden α 78. Auf Grund einer Nachkollation und unter sorgfältiger Vergleichung der sonstigen Origeneszitate hat OBauernfeind (*Der Römerbrieftext des Origenes nach dem Codex vdGoltz untersucht und herausgegeben* 1923) den Text des Römerbriefs aus dieser Handschrift neu herausgegeben und erläutert. Dadurch ist dieser wichtige Zeuge nun endlich wenigstens für den Römerbrief zugänglich geworden. Aber eine vollständige, am besten photo-

PeterSabatier im dritten Bande seiner 'Bibliorum sacrorum versiones antiquae', Paris 1751 gesammelt hat: auf dieses Werk ist im Latt allgemeinen stets verwiesen, wenn durch die Siegel Latt angezeigt wird, daß eine Lesart bei den Lateinern vorkommt, ohne daß genauere Stellenangabe geboten wird. Einzelzitate gebe ich nach den Benediktinerausgaben (so Augustin, Hieronymus, Ambrosius) oder, wenn möglich, nach den Neuausgaben des Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Bequeme Hilfsmittel sind HRoensch Das NT Tertullians, Leipzig 1871 und HansvSoden Das lateinische NT in Afrika zur Zeit Cyprians, Leipzig 1909 (= Texte u. Unters. 33).

vg *oder vulg* = Vulgata, die Revision der allateinischen Uebersetzung, welche Hieronymus im Auftrag des 384 gestorbenen Papstes Damasus unter Vergleichung griechischer Handschriften vorgenommen hat. Aus eben diesem Grunde ist der Text nicht eine einheitliche Größe, sondern bringt die altererbten abendländischen Lesarten mit den einkorrigierten morgenländischen gemischt. Große kritische Ausgabe von Wordsworth und White 'Nov. Test. domini nostri Jesu Christi latine' Partis II fasc. 1 Ep. ad Romanos', Oxford, 1913 mit reichem Apparat auch aus Allateinern. Kleine Ausgabe des ganzen 'Nov. Test. latine' (editio minor) von White besorgt, Oxford 1911; deren Lesarten gibt auch Nestles Handausgabe der Vulgata seit 1912 unter dem Text.

III

Die Koine, d. h. der im Orient von Syrien bis zum Balkan gebräuchliche Text ist uns durch keine alte Handschrift überliefert: erst mit dem IX Jh. setzt die Reihe der Paulustexte ein, welche diese die ganze byzantinische Zeit bis zum XVI Jh. beherrschende und das ganze große Heer der Minuskelhandschriften umspannende Textform darbieten: in diesen Urwald später Codices hat HvSodens Riesenarbeit Bahn gebrochen und um seine Erforschung sich bleibende Verdienste erworben. Dagegen ist für die Erkenntnis der älteren Formen dieser Koine noch alles wesentliche zu leisten, da wir hier fast ausschließlich mit indirekten Zeugen zu arbeiten genötigt sind. Als Repräsentanten der direkten handschriftlichen Ueberlieferung mögen die drei ältesten Codices dienen:

K = Moskau, Synodbibliothek 97 (98 Matthaei 93 Wladimir) saec. IX aus dem Dionysioskloster des Athos stammend, enthält die katholischen und paulinischen Briefe mit Randscholien.

L = Rom, Bibl. Angelicana 39 (A 2. 15) saec. IX enthält Act Cath und Paulusbriefe.

P = Petersburg, Bibl. 225 saec. IX, Palimpsest, enthält Act Cath Paul Apoc. Im Jahre 1301 ist über die alte Schrift der Kommentar des Euthalius zu Act und Paul geschrieben. Herausg. v. Tischendorf.

dorf Monumenta sacra inedita V (= Paulustext, 1865) VI (1869), wo auch Schriftprobe.

min = Minuskeln: die Menge der mit »kleiner« sog. Minuskelschrift seit dem IX Jh. geschriebener Hss., die hier nur gelegentlich angeführt werden, um das Bild zu vervollständigen. In manchen min begegnen auch Lesarten der ägyptischen und abendländischen Familien.

An Uebersetzungen sollen hier, wo es sich um Einführung in die Probleme handelt, nur die beiden nächstliegenden und zugleich bedeutungsvollsten herangezogen werden, die syrische und die gotische.

pesch = Peschito: die um 420 von Bischof Rabbulas von Edessa verfertigte Uebersetzung ins Ostsyrische, welche in der syrischen Kirche zu ausschließlicher Herrschaft gelangt ist. Sie ist uns vortrefflich überliefert und in nicht wenigen Handschriften, die bis ins VI und V Jh. hinaufreichen, erhalten. Eine kritische Ausgabe mit Apparat von Gwilliam ist noch nicht über die Evangelien hinaus gediehen. Wohl aber ist der gesamte neutestamentliche Text dieser Ausgabe von der Britischen Bibelgesellschaft gedruckt: *The NT in Syriac*, London 1905—20. Die Peschito ist in den Paulusbriefen ebenso wie in den Evangelien nur die Neubearbeitung einer älteren syrischen Uebersetzung, deren Wortlaut wir aus den Zitaten bei Aphraates (c. 340) und Ephraem Syrus († 373) gewinnen können: doch ist diese Arbeit — zu der auch eine kritische Ausgabe des Ephraem als Vorbedingung gehört — einstweilen noch nicht mit vollem Erfolg durchführbar. Vorarbeiten geben ThZahn *Geschichte d. nt. Kanons* II 2, 566 ff. und FH Woods in den *Studia Biblica et Ecclesiastica* III 105 ff. Wir müssen und dürfen vorerst von dieser älteren Form absehen.

go = gotische Uebersetzung des Ulfilas, um 350 an der Donaugrenze bei Plewna entstanden. Die Paulusbriefe sind in sehr umfangreichen Bruchstücken erhalten, vorwiegend durch zwei wenig von einander abweichende Codices Ambrosiani A (= Ambr. S. 36 sup.) und B (= Ambr. S. 45 sup.), die beide wohl dem VI Jh. angehören und aus Bobbio stammen. Dazu treten Bruchstücke einer gothisch-lateinischen Handschrift des V Jh., welche Stücke aus Rm 11—15 umfassen und heute in Wolfenbüttel (n. 4148) liegen: Cod. Carolinus. Leider setzt der Römerbrief erst mit Cap. 6²³ ein und hat auch später noch mancherlei Lücken. Ich benutze die Ausgabe von WStreitberg 'Die gotische Bibel' (Heidelberg 1908 = Germanische Bibliothek II Abt. 3): der Anfänger hüte sich, den dort beigedruckten griechischen Text für eine einfache Rekonstruktion nach dem gothischen Wortlaut zu halten¹.

¹) Ueber die Vorlage des Ulfilas wird noch lebhaft verhandelt: vgl. AJülicher in der *Zeitschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur* hrsg. v. EdwSchroe-

graphische Ausgabe des ganzen Codex bleibt höchst erwünscht. Auf Bauernfeinds Ausgabe beziehen sich, wenn nichts andres angegeben, meine Notierungen von Lesarten des Origenes, wobei die Or nur durch den Text von α 78 bezeichneten Lesarten als Or, die auch durch andere Stellen des Origenes bestätigten Lesarten als Orig zitiert werden.

Athanasius († 373) wird zitiert nach der Ausgabe Montfaucons 2 Bde, Paris 1698, die Migne Patol. graeca 25—28 nachdruckt¹.

Didymus der Blinde († 398) ist nach Migne Patr. gr. 39 citiert.

Cyrill von Alexandrien († 444) ist nur gelegentlich herangezogen worden: benutzt ist die Ausgabe von Aubert 6 Bde, Paris 1638 (= Migne gr. 68—77).

Die Ausgaben des Didymus und Cyrill lassen alles zu wünschen übrig, und auch an Montfaucons Athanasius ist manches zu bessern.

II

Der abendländische Text ist uns griechisch nur in bilinguen Handschriften erhalten: im übrigen beruht er auf der altlateinischen Bibelübersetzung, die seit Ende des II Jh. vor allem durch Zitate der lateinischen Kirchenväter uns wohl bekannt ist.

D = Claromontanus, jetzt Paris. gr. 107 saec. VI enthält in zwei Columnen links den griechischen, rechts den lateinischen Text, beide in Sinnzeilen geschrieben. Ausgabe von CTischendorf Codex Claromontanus, Leipzig 1852. Facsimile in Palaeogr. Society I 63. 64. Omont Facsimilés des anciens manusc. grecs t. 5. Die Uebersetzung ist vorhieronymianisch und nicht etwa erst für diese Handschrift angefertigt: auch zeigen sich Differenzen zwischen ihr und der griechischen Columne (s. Rm 4 9 5 6. 14 6 5 14 5). In solchen D^{er} Fällen zitiere ich den griechischen Text als D^{er}, den lateinischen d als d, während ich für gewöhnlich D als Siglum der übereinstimmenden Lesung beider Columnen verwende. Die in textkritischen Notizen noch immer figurierende Handschrift E (saec. IX Petersburg) ist eine Kopie von D und als solche ohne Wert, wo D erhalten ist: ich nenne sie deshalb nicht.

G = Boernerianus, Dresden A 145^b, seit 1705 im Besitz des Leipziger Professors Chr. Fr. Börner, woher sein Name stammt. Der Codex ist im IX Jh. in S. Gallen geschrieben, ob von Sedulius Scotus oder Moengal², ist noch zweifelhaft. Facsimile mit Einleitung von AlexReichardt 'Der Codex Boernerianus', Leipzig 1909. Die lateinische Uebersetzung ist hier interlinear über das Griechische ge-

¹) Ich benutze, wie es sich bei textkritischen Arbeiten von selbst versteht, möglichst die Originalausgaben: nur im Notfall ist Migne verglichen, wie bei Didymus.

²) Vgl. LTraube O Roma nobilis 348 (Abh. bayr. Akad. philos.-philol. Cl. 19, 1802). SHellmann Sedulius Scotus 148 Anm. 5 (Traube's Quellen u. Unters. I).

setzt. Auch hier unterscheide ich nur im Falle des Auseinandergehens (s. Rm 5 1 14 5) G^{sr} von g. Neben G kann der aus dem gleichen Jahrhundert stammende Augiensis F (aus Reichenau, jetzt in Cambridge Trinity College B 17, 1) für uns unbenutzt bleiben: seine griechische Columne ist entweder direkt aus G oder aus dessen Vorlage kopiert, während seine lateinische Uebersetzung wesentlich Vulgata ist: hrsg. v. Scrivener, Cambridge 1859. Daß der lateinische Text in D und G gelegentlich auf den griechischen eingewirkt hat — und zwar wohl bereits in der Vorlage — zeigt Rm 1 82 8 20 12 9 13 12.

Fragmente anderer Handschriften des Italatextes der Paulusbriefe sind uns nur spärlich erhalten; bei Nestle Einführung³ 134 und Gregory Textkritik II 612 f. findet man eine Zusammenstellung: hier können sie im allgemeinen beiseite gelassen werden. Dagegen finden wir vollständige altlateinische Texte der Paulusbriefe in zwei Kommentaren: Ambst = Ambrosiaster, d. h. der ungenannte Verfasser eines unter dem Namen des Ambrosius gehenden und in dessen Werken abgedruckten Kommentars, der zur Zeit des Damasus (366—384 vgl. zu I Tim 3 14 II Thess 2 7) in Rom entstanden ist. Eine kritisch brauchbare Ausgabe liegt nicht vor: ASouter ist mit den Vorarbeiten beschäftigt und gibt in seinem Study of Ambrosiaster 12 ff. (Texts and Studies VII 4) eine Uebersicht über das handschriftliche Material. Ich benutze Migne's (lat. 17) Nachdruck der Benediktinerausgabe und unterscheide die durch den Wortlaut des Kommentars gebotene bzw. gesicherte Textlesart (= Ambst) von dem der Erklärung jeweils vorgesetzten und gelegentlich nicht zu Ambst ihr stimmenden (Rm 15 7) Text des Lemmas (= Amb), das jedenfalls nicht mit gleicher Sicherheit wie der Wortlaut des Kommentars für den Verfasser und seine Zeit in Anspruch genommen werden kann.

Der zweite Kommentar ist der des Pelagius, um 400 entstanden: HZimmer 'Pelagius in Irland' 1901 hat ihn auf Grund einer St. Galler Handschrift aus dem fälschlich unter des Hieronymus Namen gehenden Kommentar zu den Paulusbriefen herausgeschält. Die grundlegende Ausgabe verdanken wir ASouter Pelagius expositions of thirteen epistles of St. Paul, 2 Bde. 1922/26. Der Text ist vor allem in zwei Handschriften überliefert, A saec. VIII/IX und B saec. XV: jede dieser Hss. ist gelegentlich nach der Vulgata korrigiert, während die andere den originalen altlateinischen Text erhalten hat (Souter I, 119 ff.). Ich zitiere die Lesart des in den Pel Kommentar hineingeschriebenen Textes als Pel, wenn die Auslepelagung ihn ausdrücklich bestätigt, als Pelag.

Zu diesen vollständigen Texten tritt nun die Fülle der Zitate bei den lateinischen Kirchenvätern, die für seine Zeit mustergültig

Neben die Uebersetzungen treten zwei Erklärungen der paulinischen Briefe, welche uns den vollständigen Wortlaut des Textes bieten, und die daher an allen im folgenden behandelten Stellen verglichen sind: doch ist auch hier wieder zu beachten, daß die der Erklärung vorangesetzten Lemmata durchaus nicht ohne weiteres als Text des Erklärers anzusehen sind, sondern mehr oder minder der Veränderung durch Herausgeber und Abschreiber ausgesetzt erscheinen. Entscheidend ist nur der Wortlaut des Kommentars.

Chrys = Johannes Chrysostomos' Homilien über die paulinischen Briefe, benutzt in der einzigen kritischen Ausgabe von Field Oxford 1849: die Lesart des Lemmas ist mit Chr bezeichnet vgl. Rm 41. Diese Predigten sind um 390 in Antiochia gehalten und aus Nachschriften herausgegeben. Die sonstigen zahlreichen Citate aus den Schriften desselben Kirchenvaters sind zunächst beiseite gelassen. Nützlich, wenn auch keineswegs erschöpfend, ist die Arbeit von Seth Gifford 'Pauli epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus' (Halle 1902 = Dissert. philol. Halenses XVI 1).

Theodt = Theodoret's kurzer Kommentar zu den Paulusbriefen, benutzt in der kritisch freilich völlig unzulänglichen, aber noch unersetzten Ausgabe JAnoesselt's Bd. III, Halle 1771. Die Lemmatalesarten sind durch Th gekennzeichnet: Abweichungen s. Rm 7²⁵. Weitere, aber nur gelegentlich vermerkte Zitate von Kirchenvätern haben besonders geliefert:

Basilius von Caesarea († 380), zitiert nach der Benediktinerausgabe Garniers (3 Bde, Paris 1721—1730 = Migne gr. 29—32) und

Ephraem Syrus († 373), der bei Edessa lebte: seine Schriften sind früh ins Griechische übersetzt worden und geben in dieser Gestalt alte Zeugnisse für die griechische Koine im syrischen Sprengel ab: citiert ist nach den beiden unzulänglichen Ausgaben, der Assemani's (6 Bde, Rom 1732—1746) und der in den ersten Bänden von ihm nachgedruckten Oxforder von 1709 (diese hat griechische Seitenzahlen). Es existiert auch ein Kommentar dieses Heiligen zu den Paulusbriefen, der uns aber leider nur in sehr verkürzter Gestalt in armenischer Uebersetzung erhalten ist: eine lateinische Uebertragung haben die Venediger Mechitaristen 1893 ediert (J. Ephr Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum arm ex armenico in latinum sermonem a patribus Mekitharistis translati, Venedig 1893); ich gebe die Lesarten danach mit allem Vorbehalt zur Illustration.

Neben diesen drei großen geographisch deutlich getrennten Familien wird als eine besondere Textform öfter genannt eine Rezension der u. Roethe 52, 865 ff. 53, 869 ff. und meine Ausführungen ebenda Bd. 56, 249 ff. FKauffmann in seiner Zeitschr. f. deutsche Philologie 43, 118 ff. und besonders 35, 483 ff. über den Paulustext.

des Eusebius und Pamphilus; vSoden hat sie sogar für identisch mit seiner dem abendländischen Text nahestehenden Rezension *I* erklärt (I 1506 § 343). Tatsächlich besitzen wir für den Paulustext Reste einer noch dem VI Jh. angehörenden Handschrift H, die einst auf dem Athos, jetzt in 7 Bibliotheken zerstreut liegen: der Text veröffentlicht von HOMont in den *Notices et extraits des manusc. de la Bibl. nationale* 33 (1890) 141 ff., wozu man die Ergänzungen nehmen muß, die ARobinson *Euthaliana* (Texts and Studies III 3, 48 ff.) gibt. Dieser Codex trägt die Unterschrift ἀντεβλήθη (= es wurde verglichen) δὲ ἡ βιβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρίᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον <αὐτοῦ>. Da haben wir also eine Handschrift, welche unzweifelhaft den Text des Pamphilus von Caesarea († 309), des Freundes des Kirchenhistorikers Eusebius bietet. Aehnliche Unterschriften sind uns noch in zwei Neapeler Hss. *Bibl. Naz.* II A α 8 saec. XI und II A α 7 saec. XII, sowie in der syrischen Uebersetzung des Thomas Heraklensis erhalten (Nestle Einführung³ 207 f. 115. 120⁴ 111): aber eine Untersuchung dieser Zeugengruppe ist bisher noch nicht erfolgt! Somit verbietet sich alles Gerede über den Pamphilustext bis zur Erledigung dieser Arbeit. Der Römerbrief ist übrigens in H nicht erhalten.

*

Um den Urtext des Paulus zu gewinnen, müssen wir nun zuerst versuchen, uns über das Verhältnis der drei großen Textfamilien zueinander ein Urteil zu bilden: der Römerbrief bietet dafür eine durchaus geeignete Basis. Das Material im einzelnen ist im Kommentar jeweils an den betreffenden aus der gewaltigen Variantenmasse als Beispiele ausgewählten Stellen verzeichnet: hier sollen die entscheidenden Gesichtspunkte unter Verweis auf jene Einzelausführungen zusammengefaßt werden. Dabei mögen für die Familien Sigla Verwendung finden: die Einzelzeugen sind im Kommentar genannt und in der entsprechenden Gruppierung vorgeführt.⁵ Der ägyptische Text, welcher wohl mit Recht auf den durch Hieronymus allein¹ bekannten Hesychius zurückgeführt wird, mag ξ heißen, der abendländische Text des Westens mit \mathcal{W} bezeichnet werden, während die Koine als \mathcal{K} erscheint.

Am leichtesten ist es, den textkritischen Wert der das ganze byzantinische Mittelalter beherrschenden Textform \mathcal{K} abzuschätzen: ihr sekundärer Charakter tritt allenthalben klar zutage. In 1²⁹ sind beide \mathcal{K} -Formen (Lesart 7 und 8) so entstanden, daß man ξ und \mathcal{W} verband. Ganz ebenso ist 6¹² $\mathcal{K} = \xi + \mathcal{W}$, und auch 14⁹ ist \mathcal{K} (Lesart 4. 5. 6) das Ergebnis einer Kombination von ξ (= 1) und \mathcal{W} (= 2). 8¹ interpoliert \mathcal{K} in der einen Hälfte seiner Vertreter den Text ganz

¹) Vgl. Hieron. praef. in Paralipomena (= adv. Ruf. II 27) über die drei Septuagintarezensionen des Hesych, Lukian und Origenes. In der den nt. Vulgatausgaben (auch Nestles griech. NT p. XVIII) beigegebenen epist. ad Damasum werden Evangelientexte des Lukian und Hesych erwähnt.

nach 8⁴, während andere K-Zeugen eine halbe Interpolation nach dem gleichen Muster bringen, die auch in A Amb und die Vulgata eingedrungen ist: letzteres ist nicht zu verwundern, denn Hieronymus hat ja griechische Handschriften des Ostens herangezogen. Das Lemma des Ambrosiaster geht häufig mit der Vulgata, wohl nur in der Ausgabe infolge Korrektur der Abschreiber. Dies parallelisierende Eintragen von Lesarten verwandter Stellen finden wir in K 14⁶ besonders handgreiflich; ebenso 14¹⁰ und 16⁵. Aber auch ohne den Zuspruch von Parallelen ist der Text in K stilistisch korrigiert 15⁴, 14²³ und mit sinnentsprechenden Zusätzen versehen 11⁶ 13¹ (+ ἐξουσία). Häufig geht K in diesem Bestreben, den Text zu glätten, mit W zusammen — die Stellen mögen also nachher behandelt werden: aber 9²² sehen wir, wie K-Zeugen die in W vorliegende Textkorrektur ihrerseits erweitern und 'verbessern', 5¹⁷ 7¹⁸ wie einzelne K-Zeugen selbständig in derselben Richtung, aber mit andern Mitteln wie W am Text arbeiten. Wenn in den genannten Stellen 11⁶ 15⁴ B mit K geht und 14¹⁰ Origenes die K-Lesart bietet, so folgt daraus, daß entweder diese Lesarten aus Syrien früh nach Aegypten gedrungen sind — oder das Umgekehrte: eine Selbstverständlichkeit, die sich festzustellen lohnt angesichts der Sicherheit, in der z. B. vSoden stets nur die erste Möglichkeit ins Auge faßt: daß sie meist das wahrscheinlichere ist, mag gerne zugegeben werden. Aber über die Entstehung von K wissen wir erbärmlich wenig, oder eigentlich gar nichts. 7²⁵ baut sich jedenfalls der auch in SA Orig. begegnende K-Text auf einer ursprünglich sinnlosen Verschreibung in einem h-Zeugen auf. Wenn man so an allen Stellen, die ein klares Urteil gestatten, die Minderwertigkeit von K insbesondere gegenüber h nachgewiesen sieht, wird man nicht geneigt sein, diese Textform in schwierigen Fällen als den treuen Hüter der Urgestalt anzusprechen und z. B. 8²⁴ die K-Lesart (= 5), obwohl sie auch bei C und Clemens Alex. begegnet und alle exegetischen Wünsche befriedigt, als erleichternde und parallelisierende Korrektur des Urtextes zurückweisen: zumal sie auch hier sich auf W (= 6) aufzubauen scheint.

Tatsächlich sind sich die Kritiker auch seit 100 Jahren über die Ablehnung des K-Textes einig. Das noch umstrittene Problem der paulinischen Textkritik ist vielmehr die Frage nach der Bedeutung des altbezeugten und eigenartigen Textes W. Er ist sehr alt, und schon Marcion hat seiner noch vor 150 entstandenen Redaktion der Paulusbriefe einen griechischen W-Text zugrunde gelegt: und die bald danach erfolgte lateinische Uebersetzung der Marcionbibel, die bereits Tertulian um 200 bekannt ist, trägt völlig den Charakter der uns erreichbaren katholischen Bibeln alllateinischen Gepräges. Die in der vorigen Auflage dieser Einführung ausgesprochene Vermutung, in marcionitischen Kreisen sei überhaupt Paulus zum erstenmal ins Lateinische übersetzt

worden, ist unbeweisbar und begegnet ernsthaften Bedenken¹. Jedenfalls können wir feststellen, daß sowohl die nur in schmaler Ueberlieferung bezeugte griechische Gestalt von \mathcal{W} wie ihre in Handschriften und Zitaten reichlich erhaltene altlateinische Uebersetzung einen Texttypus der Paulusbriefe wiedergibt, der spätestens im Beginn des II Jh. ausgebildet worden ist. Im übrigen ist zu bemerken, daß eine wirkliche Ausgabe der altlateinischen Paulustexte nach allen Zeugen eine ebenso dringende wie lösbare Aufgabe ist — bei andern biblischen Büchern liegen die Verhältnisse viel schwieriger — und daß auf der damit geschaffenen Grundlage die Frage nach der Entstehung und der Anzahl der Uebersetzungen sowie der Einheit des Uebersetzers innerhalb derselben Ueberlieferung beantwortet werden muß².

Indessen: mag der \mathcal{W} -Text auch noch so alt sein, seine Wertung darf nur nach inneren Kriterien erfolgen. An zahlreichen Stellen können wir beobachten, daß \mathcal{W} den Text von Zitaten nach der LXX ergänzt 4¹⁸ 9²⁸ 10¹⁵ oder, ebenso wie es eben von \mathcal{K} festgestellt wurde, nach parallelen Stellen korrigiert 1¹⁸ 5¹⁹ 7⁶ 9³² 12¹⁷ 14⁴. 9. 21 16⁸: Korrekturen, die eine stilistisch glattere Lesung geben oder den Sinn klarer heraustreten lassen, finden wir 3⁹ 4⁹ 5^{6, 17} 7^{18, 25} 8^{18, 26} 9^{6, 11, 22} 10³ 11²² 13^{9, 13} 15³¹. Varianten, die durch Verschreibung entstanden sind, begegnen uns 6⁵ $\lambda\mu\alpha = \lambda\lambda\lambda\lambda$, 8²² $\delta\delta\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota = \acute{\omega}\delta\acute{\iota}\nu\epsilon\iota$, 12¹¹ $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omega} = \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omega$, 12¹³ $\mu\eta\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma = \chi\rho\epsilon\iota\alpha\iota\varsigma$, vielleicht ist auch $\acute{\omicron}\iota\ \tau\epsilon\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\iota$ für $\acute{\omicron}\delta\tau\omicron\iota$ 2¹⁴ nur Doppelschreibung $\omicron\iota\tau\omicron\iota\omicron\gamma\tau\omicron\iota$ statt $\omicron\gamma\tau\omicron\iota$; 5² ist $\tau\eta\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$, 5¹⁴ $\mu\eta$ ausgefallen, 13¹ ebenso $\psi\upsilon\chi\eta$ und der Wortlaut dementsprechend abgeändert, auch 1³² ist ein alter Fehler in \mathcal{W} übernommen und durch Ergänzung korrigiert worden. 8¹¹ und 8³⁷ ist nach $\delta\acute{\alpha}$ der Accusativ für den Genitiv nach spätgriechischer Neigung eingesetzt. Was noch übrig bleibt³, sind Wortstellungsvarianten 5⁸, kleine Auslassungen 6⁴ 9²⁰ oder Ausdrucksdifferenzen 4¹⁹ 6¹² 15^{13, 14, 32}, die nicht geeignet sind, das Vertrauen auf Besonderheiten von \mathcal{W} wieder herzustellen. Wie bereits bemerkt, geht \mathcal{K} in vielen Fällen mit \mathcal{W} zusammen, teilt also dessen Fehler: so 6¹¹ 7¹⁸ 8¹¹ 9^{11, 22} 10^{3, 15} 11²² 14^{4, 21}. Aber auch in alexandrinischen Zeugen finden wir reichlich Spuren von \mathcal{W} , was durch die seit 200 für uns dauernd nachweisbaren engen Beziehungen zwischen Rom und Alexandria durchaus erklärlich ist: sei es nun,

¹) AvHarnack Marcion³ (1924) 149* ff. erörtert alle diese Fragen eingehend; eine Rekonstruktion des marcionitischen Paulustextes ebenda 67* ff. Speziell über Tertullians Text und den lateinischen Text Marcions handelt HansvSoden in der Festgabe für AdJülicher (1927), 229 ff.

²) Vgl. EDiehl Zur Textgeschichte des lateinischen Pls Z. f. nt. Wiss. 20 (1921), 97 ff.

³) Ich betone hier nochmals, daß die behandelten Stellen natürlich nur eine Auswahl aus dem viel reicheren Material darstellen, aber eine solche, in der die charakteristischen Typen vertreten sind.

daß \mathcal{W} aus einem entarteten ägyptischen Zweig entsprossen ist, von dem sich auch in der Heimat Seitentriebe erhalten haben, oder daß abendländische Textformen in Alexandria Eingang fanden und den dort heimischen Text beeinflußten. So geht insbesondere B öfter mit \mathcal{W} zusammen: 1³² (auch Clemens Romanus!) 5^{2, 17} 6¹⁹ 8¹¹ 13^{9, 13} (mit sa Clem. Al.) 14²¹ (mit sa), aber auch S 10³ oder A 12¹⁷: desgleichen Origenes 4¹⁹ 5^{2, 14, 17} 6¹¹ 8^{11, 13} 14⁹.

Aus dieser Abweisung von \mathcal{K} und \mathcal{W} ergibt sich also, daß für die Gewinnung des Paulustextes die Zeugen von \mathcal{H} die Grundlage bilden müssen, da ihre Textform gegenüber den beiden andern Familien im Konfliktsfalle regelmässig den Vorrang, oder — in wenigen Fällen — mindestens Gleichstellung behauptet: daran kann die einzige entgegengesetzte Stelle 5¹ $\epsilon\chi\omega\mu\epsilon\nu$ \mathcal{H} gegen $\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu$ einiger \mathcal{K} - und \mathcal{W} -Zeugen nichts ändern. Diese Erkenntnis hat sich auch schon längst in der Praxis der Textkritik durchgesetzt und kommt u. a. darin zum Ausdruck, daß der durch den Consensus editionum bestimmte Text der Nestle'schen Handausgabe im wesentlichen die ägyptische Form bietet. Schwankungen zeigen sich in der Regel nur in der Bewertung der einzelnen \mathcal{H} -Zeugen, die nicht immer methodisch einwandfrei herangezogen sind: das gilt besonders von dem ältesten Codex B. Wir dürfen sagen, daß die Neuausgabe der bohairischen Uebersetzung durch Horner eine der für unsere Aufgabe wichtigsten Taten gewesen ist; denn erst jetzt sind wir in der Lage, die hohe Bedeutung dieses Zeugen für die Kontrolle unserer Uncialbibeln klar zu erkennen. Sonderlesarten einzelner Handschriften sind stets verdächtig, selbst wenn es solche von B sind: das zeigt sich nicht nur in dem bereits erwähnten Zusammengehen von B mit den Fehlern von \mathcal{W} , sondern ebenso an Stellen wie 2¹⁶ 4¹ 5^{6, 8, 14} 6¹⁹ 8^{11, 24, 35} 11⁶ 15^{4, 19, 30, 31, 32}. Auch hier finden wir die B-Lesarten gelegentlich noch bei anderen Zeugen und lernen daraus, daß wir nicht Zufälligkeiten dieser Handschrift, sondern ältere und weiter verbreitete Textänderungen vor uns haben: so geht B in seiner Besonderheit 4¹ mit dem Aegypter Origenes, aber auch dem \mathcal{K} -Zeugen Chrysostomus, 5⁸ mit Ephr arm, 6¹⁹ mit pesch Ephr arm, 8¹¹ mit Origenes und \mathcal{K} , 8^{24, 35} mit Origenes, 11⁶ mit \mathcal{K} , 15⁴ mit P und mit Clemens Alexandrinus, 15³⁰ mit Chrysostomus und Basilius. Man kann an diesem Beispiel von B bereits klar erkennen, daß jedes Heraustreten einer einzelnen Handschrift aus dem Consensus der Gruppe SABC bo äußerstes Mißtrauen verdient, und vollends fast mit Sicherheit als Abweichung vom Urtext bezeichnet werden kann, wenn es eine Zustimmung zu \mathcal{W} oder \mathcal{K} oder bedeutsamen Vertretern dieser Familien darstellt. Aber wie, wenn die Familie \mathcal{H} stärker gespalten ist? Dann läßt sich eine allgemeine Regel nicht aufstellen: fast alle möglichen Kombinationen kommen auch in der Wirklichkeit vor und sind von Fall zu Fall zu beurteilen. Es ist schon betont worden, daß bo

ein vorzügliches Hilfsmittel zur Wiedergewinnung des originalen alt-ägyptischen Textes ist: aber 9²⁰ geht auch *bo* einmal mit *K* (und Origenes) in einer Umstellung zusammen; auch 6^{11b} 7²⁵ und 8²⁴ dürfte *bo* vom Urtext abweichen. Dagegen gibt es 16¹ den Ausschlag für das bereits von BC bezeugte *καί* und bestärkt 8³⁵ die Sicherheit, mit der wir τοῦ Χριστοῦ (= AC *W* *K*) als Original anzusehen und τοῦ θεοῦ (S sa Orig. u. a.) als Korrektur nach 8³⁹, τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (= B Orig.) als Kombination beider Lesarten verwerfen. Wenn in 16¹ der Urtext nur durch BC *bo* geboten wird und 11³¹ das schwierige und gute *ἄν* nur in SB *bo* (und merkwürdigerweise D) erhalten ist, so hat 6^{11b} nur AB sa das Ursprüngliche, während SC *bo* den *K*-Zusatz geben: 7²⁵ steht gar nur in B sa das Echte: *bo* fügt δὲ hinzu, während SA *K* (Orig.) aus einer ursprünglich sinnlosen Verschreibung etwas Lesbares zu machen gesucht haben. 8²⁴ dagegen ist in A sa der Urtext erhalten, den S *bo* nur wenig, B (= Orig.) und C (= *K*) aber gründlich verändern; 8²⁸ haben SC *bo* mit *K* *W* das Original, AB sa Orig. fügen erleichternd ὁ θεός hinzu. Unsicher muß die Entscheidung bleiben 8² 14²² 15¹⁹. 32. Aus diesen Beispielen ergibt sich also, daß wir bei stärkeren Spaltungen innerhalb der Familie *h* nach wie vor auf innere Wahrscheinlichkeitsgründe angewiesen sind und nicht über eine äußerlich anwendbare Regel zur methodischen Gewinnung des Urtextes verfügen.

Ein besonders geringes Gewicht kommt innerhalb *h* den Kirchenväterzitaten zu: daran ist nicht bloß der Umstand schuld, daß wir den Origeneskommentar nicht im Urtext besitzen: seine Lesarten sind ja durch *α* 78 bekannt. Vielmehr hat Origenes, eben weil er in höherem Grade als alle seine Nachfahren Gelehrter ist, seine Lesungen aus mannigfaltigen Quellen entlehnt und schaltet mit ihnen nach seinem, von unserm heutigen kritischen Urteil sehr verschiedenen Gutdünken: derart, daß er sich an keine Handschrift und keine Familie bindet, sondern mancherlei Einflüssen und Lesarten die Tore öffnet: die gebotenen Beispiele geben reichlich Proben davon. Somit kann er als Zeuge eines reinen ägyptischen Textes gar nicht angesprochen werden, gibt uns vielmehr ein lehrreiches Bild von dem im III Jahrhundert im gelehrten Alexandria und Caesarea herrschenden Durcheinander und Ineinander von Bibeltexten. Bei Clemens Alexandrinus sehen wir an den wenigen Zitaten in stark verkleinertem Maßstab dasselbe Bild bereits 50 Jahre früher: Didymus, Athanasius und Kyrill sind treuer ägyptisch, aber bieten nicht allzuviel Ausbeute.

Diese kurzen Andeutungen mögen in Verbindung mit den Ausführungen des Kommentars zur Einführung des Anfängers genügen: wer die behandelten Stellen in Tischendorfs großer Ausgabe nachschlägt, wird sich bald in den dort gebotenen Apparat einlesen und ihn für sich durchsichtig zu gestalten lernen: daraus mag er sich an neuen

Stellen ein vorläufiges Urteil bilden. Alle produktive kritische Arbeit kann zur Zeit nur in Vorarbeiten bestehen, die das Fundament für künftige Generationen legen müssen. Man soll nie vergessen, daß die Kritik des neutestamentlichen Textes das schwerste Problem darstellt, das überhaupt der rezensierenden Philologie gestellt ist.



AN DIE RÖMER

INHALTSÜBERSICHT

Eingangsgruß 1 1—7 und Motivierung des Briefes 1 8—16. Ankündigung des Themas:

Im Evangelium offenbart sich die Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben 1 16—17.

Ohne das Evangelium offenbart sich nur der Zorn Gottes, sowohl über die Heiden

1 18—32, wie über die Juden 2 1—13; denn auch die Heiden erfahren im Gewissen

Gottes Gesetz 2 14—16, und die Juden, die es geschrieben besitzen, sind zwar

stolz darauf, aber halten es nicht 2 17—29. Trotzdem haben die Juden besondere

Vorzüge 3 1—2 und ihre Untreue hebt Gottes Verheißungen an sie nicht auf 3 3—8.

Aber, was die Sünde betrifft, so sind Juden und Heiden gleichmäßig schuldig 3 9—20.

Jetzt aber ist die Gottesgerechtigkeit offenbart worden für alle, die an die Erlö-

sung in Jesus Christus glauben: nicht mehr die Werke, sondern nur noch der

Glaube hat Geltung vor Gott 3 21—30. Bedeutet das eine Ungültigmachung des

Gesetzes? Nein! 3 31. Das Gesetz selbst weist ja bereits auf den Glauben hin.

Abraham wurde aus dem Glauben gerecht und ist so der Typus für die Christen

4 1—25.

Auf Grund dieser Gerechtigkeit haben wir die Gewisheit des künftigen Heiles

5 1—11. So sicher und so allgemein wird durch Christus dies Heil über die Mensch-

heit kommen, wie einst durch Adam der Tod gekommen ist: ja noch viel weiter

wird es sich erstrecken 5 12—21.

Kommt dieser Fülle göttlicher Gnade gegenüber unser persönliches Handeln gar

nicht mehr in Betracht, so daß wir nach Belieben sündigen dürfen, weil die

Gnade alles deckt? Nein! 6 1. Wir sind in der Taufe mit Christus gestorben,

deshalb müssen wir nach der Taufe in Christus leben und der Sünde keine Macht

mehr einräumen 6 2—14. Sklaven der Sünde sind wir gewesen, jetzt sind wir

Sklaven der Gerechtigkeit 6 15—23. Die erste Ehe mit dem Gesetz ist durch den

Tod gelöst: jetzt sind wir Christo eigen 7 1—6.

Wie? ist denn das Gesetz mit der Sünde gleichzusetzen (wie das vorige Beispiel

anscheinend tut)? Nein, an sich ist es heilig, aber es wirkt Sünde, weil es durch

das Verbot die schlummernde Sünde weckt 7 7—13. Mein Verstand billigt das

Gesetz, aber in meinem Fleische wohnt die Sünde, und sie siegt im Widerstreit

7 14—25.

Christus hat aber die Sünde im Fleisch überwunden und uns den Geist gegeben,

der uns in Gerechtigkeit wandeln läßt 8 1—11: seiner Führung müssen wir folgen:

daß wir ihn tatsächlich bereits besitzen, bezeugt unser Gebet 8 12—17. Damit

haben wir aber auch die Anwartschaft auf die künftige Herrlichkeit als sichere

Hoffnung 8 18—25. Wir dürfen des Heiles gewiß sein 8 26—39.

Ist das Volk Israel verworfen? Nein! Gottes Verheißungen bleiben bestehen:

aber sie beziehen sich nicht auf das leibliche Israel, für welches er Verstockung

beschlossen hat, sondern auf das geistige Israel, das er nach seinem unbegreiflichen Ratschluß vorherbestimmte 9^{1—23}: dazu gehören auch die gläubigen Heiden 9^{24—33}. So sagt es das Gesetz selbst deutlich 10^{1—15}, wie es auch schon von der Verstockung Israels redet 10^{16—21}. Gott hat sein Volk nur zeitweilig zum Heil der Heiden verblendet 11^{1—12}: deshalb dürfen diese in den edlen Ölbaum gepfropften Wildlinge sich nicht überheben 11^{13—24}: schließlich wird doch ganz Israel gerettet werden 11^{25—36}.

Ich ermahne euch, mit neuem Sinn nach Gottes Willen zu leben, in Eintracht und Liebe 12^{1—21}, Gehorsam gegen die Obrigkeit und Nächstenliebe 13^{1—10}, denn die Parusie naht heran 13^{11—14}.

Ihr Starken im Glauben, gebet den Schwachen, die sich von Fleisch und Wein enthalten und bestimmte Tage beobachten, keinen Anstoß 14^{1—23}. Nehmt euch Christus zum Beispiel 15^{1—13}.

Persönliches. Reisepläne 15^{14—33}. Empfehlung der Phoebe 16^{1—2}. Grüße 16^{3—16}. Warnung vor Parteiungen und falschen Lehrern 16^{17—20}. Grüße 16^{21—23}. Doxologie 16^{25—27}.

LITERATUR: Fundgruben solider Gelehrsamkeit sind die Kommentare von HUGO GROTIUS *Annotationes in epistulas Pauli* (Opera II 2. 1679), WETSTEIN *Nov. Test. gr. II* 1752, CFAFRITZSCHE *Pauli ad Rom. ep.* 1836. Rabbinisches Material bei HLSTRACK und PBILLERBECK *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch III* 1926. Die diesem Werk entnommenen Zitate sind sämtlich an den Originaltexten nachgeprüft: für den Midrasch rabba benutze ich die hübsche Handausgabe des Verlags Horeb New-York-Berlin 1923 (zitiert als 'Berlin'). GEORGE FOOT MOORE *Judaism in the first centuries of the Christian era* 2 Bde. 1927. Exegese der griechischen Kirche in *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum* ed. Cramer tom. IV Oxford 1844 (zitiert als „Catene“). Material aus Philo bei CSIEGFRIED Philo als Ausleger des alten Test. 1875 S. 304 ff. Für das gesamte zeitgenössische Judentum: WBOUSSET *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* 3. Aufl. hrsg. v. HGRESSMANN 1926 (= Bd. 21 des Handb.). Neuere Kommentare: BWEISS in *Meyers Kommentar IV Abt.*⁹ 1899, wo S. 39 ff. die übrige Kommentarlitteratur verzeichnet ist. RALIPSIUS *Hand-Kommentar II*² 1892, WSANDAY and ACHEADLAM in *The International Critical Commentary*⁵ 1905. THZAHN 1910. EKÜHL 1913. AJÜLICHER in *Die Schriften d. Neuen Testaments neu übers. und für d. Gegenwart erklärt* (hrsg. JWEISS) II 1. 3. Aufl. 1917. Katholisch ALSCHÄFER 1891. MJLAGRANGE *St. Paul épître aux Romains*⁹ = 1922 sorgfältig und mit gutem Urteil. Viele für das Gesamtbild des Paulus wertvolle Beobachtungen in den Kommentaren von JWEISS zu I Cor 1910 und EVDOBSCHÜTZ zu Thess 1909 (beide in *Meyers Komm.*). An Grammatiken besonders wichtig RKÜHNER *Ausf. Gramm. d. griech. Sprache*. 3. Aufl. besorgt von FBLASS und BGERTH 1890 ff. FBLASS *Gramm. d. neutest. Griechisch*. 5. Aufl. bes. v. DEBRUNNER 1921. LRADERMACHER 2. Aufl. 1925 in Bd. 1 dieses Handbuchs.

Das Alte Testament (= AT) wird im folgenden stets nach Kapitel und Vers der Septuaginta (ed. Swete) zitiert, die nicht im griech. Urtext erhaltenen Apokrypha nach EKAUTZSCH die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT: Philo nach §§ Cohn-Wendlands und p. Mangeys. Die Inschriften wenn möglich nach WDJITTENBERGER *Sylloge inscriptionum Graecarum*⁹ I—IV 1915—1924 (= Syll.) und *Orientis Graeci inscriptiones selectae* (= Or. inscr.) I—II 1903—1905. Die „*Inscriptiones Graecae*“ (= IG) der Berliner Akademie nach der neuen Bezifferung. Papyri mit den durch Wilcken *Archiv f. Papyrusforschung I* 1 und *Mitteis-Wilcken Grundzüge u. Chrestomathie d. Papyruskunde I* 1, XXV ff. festgesetzten Siglen. Als Text ist die Ausgabe von ENESTLE in den Händen des Benutzers vorausgesetzt. Kopfleiste S. 1: Palatin in Rom mit den Ruinen der Kaiserpaläste, vom Aventin aus gesehen.

EINLEITUNGSFRAGEN: Adresse zu 1 7. 16. Die römische Gemeinde zu 1 6; asketische Tendenzen Exc. zu 14. Situation des Pls zu 1 15 15 19. 26. Abfassungszeit Ende 54 Exc. zu 16 24. Teilungshypothesen Exc. 15 13. Zugehörigkeit von c. 16 und Doxologie Exc. zu 16 24. 27.

EKKURSE: Briefanfänge zu 1 1. Δοῦλος θεοῦ und δοῦλος Χριστοῦ 1 1. Ἰησοῦς Χριστός 1 1. Ἀπόστολος 1 1. Polemik gegen d. Heidentum 1 25. Lasterkataloge 1 31. Das sittliche Handeln 'von Natur' 2 14. Ἰλαστήριον 3 25. Glaube im Spätjudentum 4 25. Adams Sünde 5 12. Todestaufe und christliche Ethik 6 4. Fleisch und Sünde 7 14. Fleisch und Geist 8 11. Gottesgerechtigkeit 10 3. Jesus der Herr 10 9. Δογικὴ λατρεία 12 1. Enthaltung von Fleisch und Wein 14 1. Οἱ ἄγιοι 15 25. Namen 16 5. Kap. 16 ein Brief nach Ephesus? 16 24. Die Doxologie 16 27.

BEILAGEN: 1. Diogenes Laërtius VII 110. 2. Philo de sacrif. Abelis et Caini 20—32. 3. Hermes Trismegistos I 31—32.

1 Paulus, Sklave Christi Jesu, berufener Apostel (und) auserwählt
2 für das Evangelium Gottes, das dieser voraus verheißen hat durch

Das Gerippe des Briefanfanges 1—7 lautet Παῦλος . . . τοῖς οὖσιν ἐν Ρώμῃ . . . χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη usw. Nach diesem Schema sind alle Anfänge der echten paulinischen Briefe gebildet, es ist von Paulus selbst in Nachbildung der hebräischen Grußformel geschaffen.

Für die BRIEFANFÄNGE des Pls ist die Zweiteilung charakteristisch: erst Nennung des Absenders und des Adressaten, gelegentlich wortreich und ausgeschmückt, in der 3. Person, dann Gruß in der 2. Person. Analoge Formeln begegnen in Weiterführung altorientalischer Muster auch in jüdischen Briefen: vgl. bab. Sanhedrin f. 11^b (Goldschmidt 7³⁶): *An unsere Brüder von Rom: Euer Friede mehre sich!* (אנשי מלכותי) oder *An unsere Brüder in der babylonischen Diaspora und an unsere Brüder in Medien und die ganze übrige Diaspora Israels: Euer Friede mehre sich in Ewigkeit!* wie Dan 3⁹⁸ (31) *König Nebukadnezar allen Völkern, Stämmen und Zungen, die auf der ganzen Erde wohnen: Euer Friede mehre sich* (אנשי מלכותי) = LXX εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθεῖη, was mit dem paulinischen χάρις kombiniert I und II Petr und I Clem wiederkehrt). Damit ist das Stilmuster für Pls zweifellos richtig erkannt. Denn jeder griechische Briefanfang lautet analog dem Jakobusbrief (vgl. Act 15²³ 23²⁸) Ἰάκωβος . . . ταῖς ἐξ φυλακῶν . . . χαίρειν (sc. λέγει). In der paulinischen Formel ist χάρις wohl Neuschöpfung des Pls, um diesen ihm besonders wertvollen Begriff hineinzubringen (ob nach dem griech. χαίρειν gebildet?) während εἰρήνη bereits vereinzelt auf jüdisch-griechischem Gebiet als dem hebr. שלום nachgebildeter Gruß vorhanden ist: II Macc 11 wird εἰρήνην ἀγαθὴν an das griechische χαίρειν angehängt. Die LXX gibt לך שלום durch εἰρήνη σοι wieder Jud 6²³ 19²⁰ I Par 12¹⁸ Tob 12¹⁷, aber Gen 43²³ durch ἔλεος ὑμῖν (vgl. Dittenberger Or. inscr. II 721 10), I Esr 6⁷ (= hebr. Esr 4¹⁷ 5⁷) durch χαίρειν. In der syr. Baruchapokalypse 78² (S. 321 Violet) beginnt ein Brief: *So spricht Baruch, der Sohn Nerijas, zu den Brüdern, die gefangen sind: Erbarmen und Friede* (אמלשן אהבה) *sei mit euch!* Das ist ἔλεος καὶ εἰρήνη vgl. Gal 6¹⁶. Tit hat nur das paulinische χάρις καὶ εἰρήνη, I II Tim II Joh fügen ἔλεος (Gal 6¹⁶ s. o) hinzu χάρις ἔλεος εἰρήνη. Jud und Polycarp kombinieren dies mit πληθυνθεῖη, während (III Joh und) Ignatius den griechischen Gruß hat, entsprechend der Mehrzahl der jüdisch-griechischen Briefe. Eigenartig Barnabas χαίρετε . . . ἐν εἰρήνῃ. Vgl. Wendland Literaturformen 411 ff. FZiemann De epistularum graec. form. sollemn. Diss. Halens. XVIII 4 1911. JWeiß zu I Cor 13 Anm 2. Das Richtige hat ELohmeyer gesehen Z. f. nt. Wiss. 26, 158 ff.

1 Gleich die ersten Worte des Briefes enthalten Besonderheiten der paulinischen Sprache.

ΔΟΥΛΟΣ ΘΕΟΥ und ΔΟΥΛΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ. Im alttestamentlichen Sprachgebrauch sind δοῦλοι θεοῦ oder κυρίου die Angehörigen des Volkes Gottes oder die Frommen; namentlich bezeichnet sich der Betende gern vor Gott als δοῦλος σου (Ps 26, 30 17 89 a u. ö.) analog der einem König gegenüber ziemenden Redeform (I Reg 17³³ II Reg 24²¹ u. ö.); mit besonderem Ton werden δοῦλος θεοῦ genannt

Moses (IV Reg 18 12 II Esr 19 14 20 29 Ps 104 26 Dan 9 11 Mal 4 6) und David (II Reg 7 5 Ps 88 4. 21 u. ö.), aber auch Josua (Jud 2 8), Abraham (Ps 104 42), Zorobabel (Agg 2 23), Jakob = Israel (Js 48 20 Jer 26 27 Ez 28 26). Die gleichen Anwendungen des Titels finden wir in der Apoc (1 1 2 20 11 18 u. ö. die Propheten 10 7, Moses im Zitat 15 3), deren Verfasser sich selbst auch *δοῦλος θεοῦ* nennt 1 1. Ebenso sind die Frommen *δοῦλοι θεοῦ* in Act 2 18 I Petr 2 16, die Betenden Act 4 29, Pls und seine Gefährten *δοῦλοι θεοῦ ὑψίστου* Act 16 17 (vgl. Dan 3 93); bei Luc 2 29 bezeichnet sich der betende Symeon als *τὸν δοῦλόν σου*. Diese at. Redeformen sind in der Kirche üblich geblieben (s. Dölger *ΙΧΘΥC* 1, 195) und in den liturgischen Gebeten noch bis zur Gegenwart in Gebrauch. Pls vermeidet die Formel und hat an ihrer Stelle *δοῦλος (Ἰησοῦ) Χριστοῦ*: so nennt er sich selbst Rm 1 1 Gal 1 10, sich und Timotheus *δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ* Phil 1 1. Da ist augenscheinlich als formelles Muster die at. Vorzugsbezeichnung einzelner Gottesmänner wirksam gewesen (s. Holl Ges. Aufsätze II 107): den Sinn erläutert der ohne at. Analogie gebildete Name *διάκονος Χριστοῦ* II Cor 11 23 für Apostel Christi: 'der in Christi Auftrag und Dienst arbeitet' (vgl. Col 1 7 Eph 6 21 I Tim 4 6). So heißt es von Timotheus, daß er *ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* Phil 2 22; so nennt sich Pls auch *διάκονος θεοῦ* II Cor 6 4, was ja auch, freilich auf anderem Gebiet, die Obrigkeit ist Rm 13 4, die in Gottes Auftrag das Schwert führt. Der allgemeinen at. Redeweise entspricht es dagegen, wenn der Wandel des Christen überhaupt als ein *δουλεῖν θεῷ* bezeichnet wird I Thess 1 9 (Gegensatz Gal 4 8): ähnlich ist an anderen Stellen von *δουλεῖν θεῷ* (Rm 6 22 vgl. Mt 6 24), *Χριστῷ* (Rm 14 18), *τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ* (Rm 16 18 vgl. Col 3 24), *τῷ κυρίῳ* (Rm 12 11 vgl. Act 20 19) die Rede: in diesem Sinne wird dann auch einmal I Cor 7 22 unter dem Druck eines rhetorischen Gegensatzes jeder Christ ein *δοῦλος Χριστοῦ* genannt. Die Selbstbezeichnung des Pls als *δοῦλος Χριστοῦ* ist Jac 1 1 II Petr 1 1 Jud 1 nachgeahmt worden (Tit 1 1 hat unpaulinisch *δοῦλος θεοῦ*), danach aber, soweit ich sehen kann, aus dem christlichen Sprachgebrauch verschwunden. Alle diese *δοῦλος*-Formeln sind Semitismen und der griechischen religiösen Sprache fremd: Eurip. Bacch. 366 *τῷ Βακχίῳ γὰρ τῷ Διὸς δουλευτέον* (JWeiß) ist vereinzelt und kennzeichnet den von Hause aus un-griechischen Kult und Jon 309 ist von einem *ἱερέδουλος* die Rede. Weiteres bei JJKoopmans de *servitute antiqua et religione christiana* (Diss. Amsterdam 1920) S. 76 f.

ΙΧΘΥC ΧΡΙCΤΟC ist die übliche Stellung als wörtliche Wiedergabe des einem Glaubensbekenntnis gleichkommenden *אֱמִתּוּת נִשְׁרָא* der Urgemeinde; die Amtsbezeichnung *Χριστός* ist in dieser festen Verbindung bald — schon bei Pls — nur noch wie ein Eigenname empfunden worden. Pls hat häufig beide Worte in UMGEKEHRTER REIHENFOLGE, aber nur in den Formeln *Χριστοῦ Ἰησοῦ* und *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; dagegen schreibt Pls *κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* und *ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ*. „Hieraus ergibt sich als Motiv der Umstellung lediglich das grammatische: die Undeutlichkeit der *casus obliqui* von Ἰησοῦς. Sonst findet sich nur noch Rm 8 34 *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἀποθανὼν* und II Cor 4 5 *Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον*, Col 2 6 *τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον*. Aber auch hier ist Christus Eigenname, denn was es als Appellativ besagen würde, kommt ja in *κύριος* zum Ausdruck“ (vDobschütz Exc. zu I Thess 1 1 S. 61). Aber die Umstellung wäre doch nicht möglich, wenn *Χριστός* nicht ursprünglich Appellativum wäre und 'der Messias' hieße. Die Umstellung findet sich sonst in ältester Zeit nur noch bei den von Pls abhängigen I Clem. 32 4 38 1 Ignatius Eph. 1 1 11 12 2 Magn. tit Trall. 1 1 9 2 Rom. 1 1 2 9 Philad. 10 1 11 2 = ἐν Χ. Ἰ., Magn. 8 2 10 3?) Rom. 6 1 röm. Taufsymb. (Kl. Texte 17/18² S. 10) = *Χριστὸν Ἰησοῦν*, Smyrn. 8 2 Polycarp Phil. 8 1 = *Χριστὸς Ἰησοῦς*, also nicht durchgängig in richtiger Nachbildung: Gemeingut der christlichen Sprache ist sie nie geworden.

κλητός von Gott bei Damaskus; das Wort ebenfalls I Cor 1 1 zuge-
setzt, die Sache Gal 1 1 (II Cor Eph Col II Tim, I Tim). Der Amtstitel

- 3 seine Propheten in den heiligen Schriften, (und das da handelt) von
 seinem Sohne, der geboren wurde aus Davids Samen nach (seinem)
 4 Fleische, der bestellt wurde zum Sohne Gottes in Macht nach (seinem)

ἀπόστολος fehlt nur I II Thess Phil Phm; er findet sich außerdem I II Petr. Die folgende in v. 5 gipfelnde Erweiterung erklärt sich aus dem Bedürfnis des Paulus, sich der ihm noch unbekanntem Gemeinde als 'ihren' mit göttlichem Auftrag versehenen Apostel vorzustellen, der ein autoritatives Anrecht an sie hat.

Das Wort ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ bedeutet im klass. Griechisch die Flottenexpedition (so Dittenberger Syll. I 153 79 ff.) oder ihren Leiter, den Admiral; im Ionischen begegnet die Bedeutung 'Abgesandter' (Herodot I 21, V 38). Auf jüdischem Sprachgebiet findet sich in LXX III Reg 14^ε = der Gesandte, ebenso übersetzt Symmachus Js 18² צִי־יָרֵךְ. Euseb comm. in Isaiam 18¹ berichtet ἀποστόλους δὲ εἰσέτι καὶ νῦν ἔθος ἔστιν Ἰουδαίους ὀνομάζειν τοὺς ἐγκύκλια γράμματα παρὰ τῶν ἀρχόντων αὐτῶν ἐπικουμίζομένους, was von Epiphanius haer. 30, 4, 2 (p. 338 Holl, vgl. 30, 11 p. 346 H.) bestätigt wird. Auch der Codex Theodosianus erwähnt in einem vom Jahre 399 stammenden Gesetz XVI 8, 14 Beamte *quos ipsi apostolos vocant, qui ad exigendum aurum atque argentum a patriarcha certo tempore diriguntur* und Kaiser Julian nennt in einem Brief an das κοινὸν Ἰουδαίων epist. 25 (p. 513 17 Hertlein) τὴν λεγομένην εἶναι παρ' ὑμῖν ἀποστολήν. Eine sehr späte Inschrift (IX Jh.?) aus Venosa (Corp. Inscr. Lat. IX 648. 6220 = Diehl Inscr. christ. vet. II n. 4893) nennt *duo apostuli et duo rebbites*. Wahrscheinlich dürfen wir die bei Justin dial. 17, 1 und 108, 2 beschriebenen religiösen Sendboten aus Jerusalem, welche überall vor dem Christentum warnen sollen, als solche ἀπόστολοι ansprechen. Euseb berichtet an der genannten Stelle, er habe ἐν τοῖς τῶν παλαιῶν συγγράμμασιν von christenfeindlichen Sendboten der Jerusalemer Juden gelesen οἱ τε ἀπόστολοι αὐτῶν ἐπιστολάς βεβλίνας κομιζόμενοι . . . ἀπανταχοῦ γῆς διέτρεχον und knüpft daran die oben abgedruckte Bemerkung über jüdische ἀπόστολοι im IV Jahrh. Daß er in seiner alten Quelle auch den Ausdruck ἀπόστολοι las, ist dadurch gesichert, daß er das Wort zu erklären für nötig hält. Josephus Ant. XVII 11, 1 ist kein Beleg, da ἀπόστολος dort 'Ab-sendung' heißt. Im ältesten christlichen Sprachgebrauch finden wir ἀπόστολος = 'Gesandter' einer Gemeinde Phil 2²⁵ II Cor 8²³, analog dem jüdischen. Insbesondere werden die wandernden Verkündiger des Evangeliums so genannt: das zeigt schon Rm 16⁷ (Andronicus und Junias) I Cor 15⁷ (vgl. ε), die Polemik gegen ψευδαπόστολοι II Cor 11¹³ vgl. 11⁵ 12¹¹ Act 14¹⁴ (Barnabas), für spätere Zeit noch Hermas Vis. III 5¹ Sim. IX 15⁴ 16⁵ 25² und vor allem Didache 11⁴. Pls nennt sich auch ἀπόστολος und kämpft um das Recht, diesen Titel zu führen, das ihm von Jerusalem aus bestritten wird, besonders in Gal und II Cor 11, aber auch sonst vielfach indirekt. In diesem Kampf hat Pls zur Abwehr der gegnerischen Behauptung, er arbeite ohne echte Vollmacht und sei kein ἀπόστολος τῆς ἐκκλησίας, die klassische Formulierung geschaffen, er sei eben ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ, also freilich nicht ἀπ' ἀνθρώπων (Gal 1¹). So hat Pls den Aposteltitel über die in der Urgemeinde anfangs vermutlich übliche jüdische Analogiebedeutung (Gesandter der Gemeinde) hinausgehoben, und die neue Auffassung hat die Kirche erobert, zugleich aber die Verengung des Titels auf die Urapostel gefördert; es galten bald nur die vom Herrn selbst berufenen als ἀπόστολοι (Mt 10² Lc 22¹⁴ Act 1²⁵ Apoc 21¹⁴ u. ö. vgl. auch I Petr 1¹ II Petr 1¹), und im II Jahrh. ist der weitere Apostelbegriff bereits im Aussterben. Vgl. Harnack Mission I³ 307 ff. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ 119 ff. 149. EdMeyer Ursprung u. Anf. d. Christentums 1, 265 ff. EHaupt Zum Verständnis des Apostolats im NT 1896. KHoll Ges. Aufsätze II 47 ff. Kattenbusch in Festgabe f. KarlMüller 1922, 339 f. JWagenmann Die Stellung d. Apostels Pls neben den Zwölf 1926 (= Beiheft 3 zur Z. f. nt. Wiss.).

ἀφωρισμένους aus der Zahl der übrigen Gläubigen vgl. Gal 1¹⁵ Act 13²: es ist at. Redeweise 'absondern zu heiligem Zweck' vgl. Lev 20²³ Jes 29²² Ez 45¹ u. ö. εἰς = 'für' wie v. 5¹⁵ 26.³¹ 16^{5.6} II Cor 11¹⁰ vgl. P. Oxyr. I 37⁹ (= Lietzmann Griech. Papyri² n. 18 Kl. Texte 14) ἐγένετο ἡ τροφίτις εἰς υἱόν 'es wurde der Pflegecontract für den Sohn geschlossen'. Schmid Atticismus IV 454 Le Bas-Waddington Inscr. Syr. 1229. 1611. εὐαγγέλιον hier = τὸ εὐαγγέλιον ohne Unterschied der Bedeutung, ebenso ἐν γραφαῖς ἀγίαις, vgl. Philo quis rerum divin. heres 159 p. 495 M. ἐν ἱεραῖς γραφαῖς λέγεται vgl. 106 p. 487 M. und de posteritate Caini 158 p. 256 M. Pls gebraucht den Artikel oft mit der in hellenistischer Zeit üblichen Nachlässigkeit; wie aussichtslos es ist, ihn nach klassischen Regeln zu messen und in jedem Fehlen des Artikels eine besondere Feinheit zu wittern, zeigt die Sammlung von mannigfachen Erklärungen zu fast jeder derartigen Stelle: s. Weiß z. St. Hier fehlt er, wie oft, nach der Präposition vgl. FranzVölker Syntax d. griech. Papyri I (Münster Progr. 1903) S. 15 ff. 3 **περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ** gehört schwerlich zu **προεπηγγείλατο** (Kühl), das ja schon in ὁ sein Objekt hat — man würde dann ἐν ᾧ erwarten — sondern nach Analogie von v. 9 zu εὐαγγελίου, vgl. zu Gal 1⁷. Das sonst nicht übliche εὐαγγ. **περὶ** ist hier eine Forderung der Deutlichkeit, da bei εὐαγγ. bereits der Gen. subj. **θεοῦ** steht. Ueber εὐαγγέλιον s. Exc. zu Mc 1¹. Wie sich Pls die davidische Abstammung Christi vermittelt denkt, sagt er nirgends, hat es auch schwerlich nachgerechnet: die Tatsache ist ihm auch ohne historische Forschungen sicher, weil er weiß, daß Christus der Messias ist, für den diese Herkunft jüdisches Postulat ist (vgl. z. B. Psalm Salom. 17²³ ff. Bousset Judentum³ 226, Kyrios² 4f., Billerbeck 1, 11 ff. Foot Moore Judaism 2, 328 f. 4 **ὀρίξειν τινὰ τι** heißt 'jemanden als etwas definieren' (so Xen. Mem. IV 6, 4 ὁ ἄρα τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἀν' ἡμῖν εὐσεβῆς ὠρισμένος εἶη u. ö.) oder aber 'jemanden zu etwas bestellen', in dieser letzten Bedeutung Act 10⁴² 17³¹ Ign. Eph. 3² und hier allein sinngemäß. Ob ἐν δυνάμει zu υἱοῦ θεοῦ gehört (so oben) oder zu ὀρισθέντος nach Analogie von II Cor 13⁴, ist nicht sicher zu entscheiden. πνεῦμα ἀγιοσύνης ist hier für πνεῦμα ἅγιον ohne Bedeutungsunterschied (= ψ̄τ̄ρ̄ τ̄ου Jes 63¹⁰ Ps 50 (51)¹⁸ κ̄τ̄ιτ̄η κ̄τ̄ιη Afrat. homil. 21, 21 p. 984⁸ Parisot) gewählt, um κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα rhetorisch schärfer gegeneinanderzustellen: κατὰ πνεῦμα ἅγιον wäre stumpfer. Das Asyndeton markiert hier wie oft den Gegensatz noch stärker als μέν—δέ (gegen Kühl). ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν 'seit seiner Auferstehung von den Toten' wörtlich 'seit (der) Totenaufstehung', ἀν. νεκρ. um des Wohlklanges und der Kürze willen gesetzt statt ἐκ (τῆς) ἀν. αὐτοῦ (τῆς) ἐκ νεκρ. Ἐξ kann zeitlich 'seit' oder kausal 'auf Grund' bedeuten: letzteres bringt einen hier fremden und falschen Gedanken hinein, denn die Auferstehung kann doch nicht der Grund der Erhöhung, sondern nur ihre erste Manifestation sein; σὰρξ und πνεῦμα bilden hier nicht schlechthin den paulinischen, metaphysisch-ethischen Gegensatz, sondern bezeichnen formell in at. Weise Leib und Seele, wobei freilich das πνεῦμα durch den Zusatz ἀγιοσύνης als das Göttliche charakterisiert wird: der 'paulinische' Gegensatz müßte lauten κατὰ σάρκα ἁμαρτίας, was doch hier (anders Rm 8³) nicht in der Gedankenbahn des Pls liegt; s. Exc. zu 8¹¹. Die orthodoxe Interpretation von v. 4 gibt klassisch und lehrreich Theodoret z. St. (III 15 f. Schulze) ὅτι κατὰ σάρκα τοῦ Δαβὶδ χρηματίσας υἱὸς ὠρίσθη καὶ ἀπεδείχθη τοῦ θεοῦ υἱὸς διὰ τῆς ὑπὸ τοῦ παναγίου πνεύματος ἐνεργουμένης δυνάμεως (er faßt ἐν instrumental) μετὰ τῆν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. Das Evangelium lautet demnach: 'Gottes Sohn ist geboren worden aus Davids Stamm seinem Leibe nach, dann aber nach der Auferstehung (bei der er sein Fleisch ablegte) ist sein heiliger

heiligen Geiste seit (seiner) Auferstehung von den Toten, Jesu Christi
 5 unseres Herrn, durch den wir Gnade und Apostelamt empfangen haben,
 um dem Glauben Gehorsam zu schaffen unter allen Heiden zur Ehre
 6 seines Namens, zu denen auch ihr gehört, berufen von Jesus Christus
 7 — allen Geliebten Gottes zu Rom, berufenen Heiligen: Gnade sei euch
 und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesus Christus.
 8 Zunächst sage ich meinem Gott durch Jesus Christus Dank um

Geist zum Gottessohn bestellt und dabei mit Machtfülle ausgestattet worden.' So verstanden entspricht unsere Stelle genau der Christologie von Phil 2 5—11 (vgl. auch Act 2 36. Wrede Messiasgeheimnis 214 ff.). Rm 8 3 wird ausgesagt, daß der 'Sohn Gottes ins Fleisch gesandt' wurde, wodurch sichergestellt wird, daß wir auch hier das Recht haben, υἱὸς αὐτοῦ (θεοῦ) in v. 3 als Titel des präexistenten Christus zu fassen. Damit wird die auf den ersten Blick naheliegende Erklärung ausgeschlossen, welche eine adoptianische Christologie ergeben würde: 'Das Evangelium vom Sohne Gottes lautet: Es wurde als Sohn Davids dem Leibe nach jemand geboren, dessen heiliger Geist später zum Sohne Gottes erhöht wurde.' Pls gebraucht die Bezeichnung 'Sohn Gottes' nicht nur da, wo er vom 'erhöhten' Christus spricht I Cor 1 9 15 28 Gal 1 16 4 4, sondern auch mit Beziehung auf den 'irdischen' Rm 5 10 8 32 und 'präexistenten' Rm 1 3 8 3: das Letztere wird der Ausgangspunkt für das Verständnis der Bezeichnung sein müssen, s. zu Phil 2 5 ff. Ueber 'Sohn Gottes' im allgemeinen s. Exc. zu Mc 1 11. v. 5 wiederholt und spezialisiert, was v. 1 gesagt ist. κυρίου s. Exc. zu 10 9. ἐλάβομεν ist der Pls sehr geläufige schriftstellerische Plural. Ueber ihn vgl. vDobschütz Exc. zu I Thess 1 8. KDick Der schriftstellerische Plural bei Pls 1900. χάριν sc. des Christwerdens wie 5 2 Gal 1 6 oder aber χάριν καὶ ἀποστολήν = 'apostolisches Charisma' wie 12 3 15 15. εἰς ὑπακοὴν πίστεως 'damit der Glaubensbotschaft Folge gegeben würde', wie es 16 26 heißt, Christus sei kundgeworden εἰς ὁ. π. (vgl. 10 16) oder Gal. 3 2, wo ἐξ ἀκοῆς πίστεως soviel ist als ἠκούσατε τῆς πίστεως 'ihr hörtet vom Glauben'. Ebenso hier εἰς ὑπακοὴν πίστεως = ἵνα ὑπακούσητε τῇ πίστει. In beiden Fällen ist πίστις eine dem Menschen gegenüber tretende objektive Größe, die neue Religion (vgl. Rm 10 16 ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ II Thess 1 8). Natürlich liegt der Begriff 'Botschaft' in dem begleitenden Wort (Kühl), aber die Uebersetzung 'Glaubensbotschaft' sagt am klarsten, wie hier πίστεως aufzufassen ist, nämlich als gen. obj. 'Gehorsam gegenüber dem Glauben', nicht subj. = 'Gehorsam, der im Glauben besteht' (Lipsius. Zahn vgl. II Cor 9 13 ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν) oder als gen. epexeg. 'der in der Leistung des Glaubens bestehende Gehorsam' (Kühl); vgl. II Cor 10 5 εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ, Act 6 7 ὑπήκουον τῇ πίστει vgl. Exc. zu 4 25^o. εἰθνη für alle Nichtjuden seit LXX Terminus technicus. Pls begründet hier sein Anrecht, den Römern zu schreiben, darauf, daß er Heidenapostel ist: unsere Stelle wird, wenn sie überhaupt einer Erläuterung bedürfte, durch v. 18 und vor allem 11 13 15 16 f. unzweifelhaft klargelegt. 6 Die römische Gemeinde ist also heidenchristlich. Man würde das auch angesichts des klaren Wortlautes unsrer Stelle nie bestritten haben, wenn nicht der Inhalt des Briefes Leser voraussetzen schiene, die im AT bewandert sind (vgl. 7 1) und denen das nur aus jüdischem Empfinden verständliche Problem der Erlangung der δικαιοσύνη am Herzen liegt. Auch die breite Behandlung der Frage nach der Erlösung Israels c. 9—11, die Abwehr des Vorwurfes, ein Verächter des Gesetzes zu sein (7 7 ff.) u. a. m., weist in die gleiche Richtung (genauerer bei Zahn Einl. ins NT I³ 300 ff.). Trotzdem ist an dem Wortlaut

nicht zu deuteln und die Meinung des Pls vom Charakter der römischen Gemeinde dadurch festgelegt. Die erwähnten inhaltlichen Besonderheiten sind demnach aus der von Pls vorausgesetzten Einwirkung judenchristlicher Anschauungen zu begreifen. Ob aber diese Anschauungen nicht ihren Grund in der Entstehungsweise der Gemeinde haben, ist eine andere, von Pls nicht beantwortete Frage. Man kann auch fragen, ob vielleicht Petrus schon in Rom tätig gewesen ist, etwa nach einem Aufenthalt in Korinth (I Cor 1₁₂). Das Schweigen des Pls spricht nicht unbedingt dagegen. 7 *χάρτις καὶ εἰρήνη* faßt Lohmeyer Z. f. nt. Wiss. 26, 162 ff. als liturgische Formel der Gemeinde, „die in einem Hendiadyon wiedergibt, was der betonte religiöse Sinn des jüdischen Grußes war“. ἐν Ῥώμῃ fehlt in einigen Zeugen zu Unrecht.

Der genauere Tatbestand ist der folgende: 1) *πᾶσιν τοῖς ὄσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ* = *omnibus qui sunt Romae dilectis dei* (vulg) die meisten Zeugen, auch Origenes Joh. 19, 31 p. 304 Pr. 2) *πᾶσιν τοῖς ὄσιν ἀγαπητοῖς θεοῦ* las vielleicht Origenes, denn ein mehrfach erhaltenes Scholion zu unserer Stelle (Bauernfeind Römerbrief Text 91, 84.) sagt von ihm τοῦ ἐν Ῥώμῃ οὗτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὗτε ἐν τῷ βῆτῳ (= Text) μνημονεύει. Anderswo freilich hat Orig. ἐν Ῥώμῃ (Com. in Joh. 19, 5, 31 p. 304 Preuschen). 3) *πᾶσιν τοῖς ὄσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ* = *omnibus qui sunt in caritate dei* G. Auf einen solchen Text gehen auch die Handschriften zurück, welche lesen *omnibus qui sunt Romae in caritate dei* Pel Ambst (?), d, Cod. Fuldensis vulg oder *omnibus qui sunt Romae in dilectione dei* Amiatinus vulg, in denen *Romae* deutlich späterer Einschub ist. Lesart 3 ist aus 2 entstanden, um für das in der Luft schwebende ὄσιν eine Beziehung zu schaffen. Daß 1 ursprünglich ist, kann angesichts des ständigen Sprachgebrauchs des Pls (I Cor 1₂ II Cor 1₁ Phil 1₁) nicht bezweifelt werden, zumal das Fehlen von ἐν Ῥώμῃ in der Ueberlieferung seine Parallelen hat. Rm 1₁₆ fehlt τοῖς ἐν Ῥώμῃ in G, Eph 1₁ fehlt ἐν Ἐφέσῳ SB 67, auch Origenes (Cramer Catene VI 102) und alte Handschriften, die Basilius kannte (c. Eunom. II 19. t. I p. 254 f Bened.), lassen es weg (vgl. Dibelius z. St.). Diese gleichartigen Erscheinungen fordern eine gleichartige Erklärung: aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir hier Spuren alter Textkorrektoren vor uns, welche den paulinischen Briefen höheres Ansehen zu verschaffen glaubten, wenn sie die Anzeichen örtlicher Begrenztheit tilgten und die Briefe solchergestalt „an alle Christen“ gerichtet sein ließen. Der Muratorische Fragmentist (Z. 54 ff.) muß ausdrücklich beweisen, daß die paulinischen Briefe trotz ihrer Einzeladressen der ganzen Christenheit gelten. Ziemlich genau entgegengesetzt beurteilt Zahn in Exkurs I zu Rm 17 S. 615 den Text; vgl auch vHarnack in Z. f. nt. Wiss. 1902, 83 ff. und Marcion² 162* ff.

ἄγιοι heißen bei Pls die Christen vgl. Exc. zu 15₂₅. Daß κυρίου Ἰ. X. von ἀπὸ abhängt, nicht etwa von πατρὸς (= unserm und des Herrn J. Ch. Vater) zeigt I Thess 1₁; die Formel ist sonst stehend am Briefanfang. Vgl. auch vDobschütz Exc. zu I Thess 1₁ S. 60. 8—15 Wie es in antiken Briefen üblich ist, auf den Gruß die Versicherung folgen zu lassen, daß man für den Adressaten betet und Gott dankt, so findet sich auch bei Pls fast regelmäßig ein dementsprechender Uebergang: es fehlt nur in Gal (und I Tim Tit). Wie weit aber die paulinische Innerlichkeit sich von der stereotypen Formelsprache der Papyrusbriefe entfernt, ist handgreiflich s. Wendland Literaturformen 413 f. 8 δὲ Ἰ. X.: Christus als Vermittler des Dankes auch 7₂₅; beruht doch das gesamte Verhältnis des Christen zu Gott auf seiner unio mystica mit Christus. Zu viel interpretiert aus dieser fast formelhaften Wendung heraus ASchettler Die paul. Formel Durch Christus S. 40 ff. περὶ hier nicht, wie so oft im hellenistischen Griechisch = ὑπὲρ (was viele Zeugen auch dafür eingesetzt bieten), sondern im ursprünglichen Sinne ‘betroffs’: der Grund, wofür gedankt wird, folgt mit εἰ. ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ rhetorische Uebertreibung, wie I Thess 1₈ ἐν παντί τόπῳ vgl. I Cor 1₂ II Cor 2₁₄,

eurer aller willen, daß von eurem Gläubigwerden in der ganzen Welt
 9 gesprochen wird. Denn mein Zeuge ist Gott, dem ich mit meinem
 Geiste diene auf dem Gebiete (der Verkündigung) des Evangeliums von
 10 seinem Sohne, daß ich eurer unablässig jedesmal bei meinen Gebeten
 11 gedenke und (ihn) bitte, ob es mir wohl endlich einmal gelingen wird
 mit Gottes Willen zu euch zu kommen. Denn ich sehne mich danach,
 euch zu sehen, damit ich euch etwas an geistiger Gnadengabe mitteilen
 12 kann zu eurer Stärkung, das heißt (besser gesagt) damit ich in eurer
 Mitte mit Trost gewinne durch den Glauben, den einer im andern —
 13 ihr und ich — erblickt. Ihr müßt aber wissen, (liebe) Brüder, daß
 ich mir (schon) oft vorgenommen hatte zu euch zu kommen, um auch
 bei euch ebenso wie auch bei den übrigen Heiden einige Frucht zu
 14 haben, aber bis jetzt bin ich (immer) daran gehindert worden. Grie-
 chen wie Barbaren, Weisen wie Ungebildeten bin ich (ohne Unter-
 15 schied) verpflichtet, deshalb mein Wunsch, auch euch in Rom das

εἰς πάντας Rm 16 19. Ebenso wie natürlich auch πάντοτε in v. 10 vgl. Phil 1 3 f. I Thess 1 2 II Thess 1 3. 9 Anrufung Gottes als des Zeugen der Wahrheit s. zu 9 1. λατρεύω ἐν τῷ πνεύματι μου wie Phil 3 3 οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες instrumental, vom Organ, mittelst dessen der Gottesdienst ausgeübt wird. ἐν τῷ εὐαγγελίῳ wie II Cor 8 18 10 14 prägnant gebraucht. ὡς ist im Hellenistischen mit ἔτι identisch, also keine Feinheit in der Wahl des 'wie' statt des 'daß' zu suchen. 10 ἤδη ποτέ 'endlich einmal' wie Phil 4 10; vgl. II Clem. 13 1 ἀδελφοί, ἤδη ποτέ μετανοήσωμεν, Epictet III 24 9 οὐκ ἀπογαλακτίσωμεν ἤδη ποθ' ἑαυτούς; vgl. II 16 39 u. ö. ἤδη ist fast = jetzt: so besonders in den Zauberpapyri: der beschworene Geist soll kommen ἤδη ἤδη ταχύ ταχύ (s. P. Lond. I p. 97, 410 p. 118, 52) vgl. Deißmann Licht v. Osten 4 359. εὐδοῦσθαι hellenistisch in übertragener Bedeutung wie I Cor 16 2 'profitieren', so hier 'ob es mir gelingt', III Joh 2 'es geht gut', LXX sehr oft ebenso. Wenn εὐδ. hier im wörtlichen Sinne gebraucht wäre, müßte εἰλθεῖν fehlen. ἐν τῷ θελήματι τ. θ. 'innerhalb des Bereiches des Willens Gottes' = 'nach Gottes Willen' s. 15 32 (vgl. Kühner-Gerth II 1 p. 466°); es ist einfacher Ausdruck der Frömmigkeit, wie die condicio Jacobaea (Jac 4 15 vgl. zu I Cor 4 19. Deißmann Licht v. Osten 4 175 10), ohne besonderen Ton gesagt (gegen Zahn). 11 γάρ kaum noch begründend, sondern Weiterführung. Das χάρισμα πνευματικόν kann nicht dieser Brief selbst sein (so Heinrici liter. Charakter d. nt. Schriften 62), sondern etwas, was er bei seiner erhofften Anwesenheit persönlich geben will: also hier in erster Linie geistgewirkte Predigt. Ueber den umfassenden Inhalt des Wortes χάρισμα s. I Cor 12. 12 Hat Pls schon durch das τι in v. 11 seine Hoffnung, von sich aus autoritativ den Römern etwas zu bieten, bescheiden beschränkt, so geht er, um ja nicht mißverstanden zu werden, als wolle er allein der Gebende sein, im folgenden einen Schritt weiter und korrigiert sich geradezu. Der Inf. συμπαρακληθῆναι ist nicht parallel zu ἰδεῖν ὑμᾶς abhängig von ἐπιπεθῶ, aber auch nicht völlig parallel zu στηριχθῆναι und von εἰς abhängig — das gäbe den schiefen Gedanken: ich will euch etwas mitgeben, damit wir uns gegenseitig erbauen — sondern mit briefstilmäßig laxer Konstruktion nur beeinflusst (attrahiert) durch das στηριχθῆναι, welches es korrigieren soll (zu ergänzen also etwa βούλομαι): korrekt müßte es heißen ἵνα συμπαρακληθῶ. τοῦτό ἐστιν zur Einführung der Korrektur eines eben getanen

Ausspruches (wie unser 'das heißt'); ähnlich 7 18; andere Selbstkorrekturen II Cor 8 17 11 32 Gal 1 7 I Thess 1 8. **13** οὐ θέλω ἐξ ὑμᾶς ἀγνοεῖν bei Pls beliebte Wendung (11 25 I Cor 10 1 12 1 II Cor 1 8 I Thess 4 13). Man kann die Satzkonstruktion für korrekt erklären, wenn man καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο als Parenthese faßt. Natürlicher ist es, den Hauptsatz bis δεῦρο fortgeführt zu denken und ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ usw. als stilistisch ungeschickt nachschleppenden Satzteil zu nehmen: der Briefschreiber erwartet vom guten Willen des Lesers, daß er richtig bezieht — wir machen es in unsern Briefen genau so. ἀδελφοί nennen sich die Christen mit Vorliebe: die seit dem III Jh. zurücktretende Bezeichnung hat sich rudimentär bis in die Gegenwart gehalten. Angebahnt ist der Sprachgebrauch schon in jüdischen, findet sich auch gelegentlich in heidnischen (ADieterich Mithrasliturgie 149 f. Liebenam Röm. Vereinswesen 185. Wissowa Rel. u. Kult. d. Römer² 561. Poland Griech. Vereinswesen 54 f.) und judaisierenden (die εἰσποιηται ἀδελφοί σεβόμενοι θεὸν Ὑψιστον auf der Krim bei Latyschew Inscr. Pont. Eux. II 449 ff. Lietzmann Z. f. wiss. Theol. 55, 121) Kultgemeinden. Die Neigung der Diatribe (z. B. Epictet vgl. Index), den Brudernamen zu erweitern, hat schwerlich auf die christliche Sitte Einfluß gehabt. Schon die ältesten Bestandteile des evangelischen Berichtes haben ἀδελφός im weiteren Sinne (so Mc 3 85 par. Mt 5 22—24. 47 7 3—5 par. 18 15. 21. 85 par.; ferner Mt 23 8 25 40 28 10 Lc 14 12 22 32). Pls braucht das Wort so schon I Thess 1 4. Vgl. Harnack Mission I⁴ 417. καρπὸν Sap. 3 13: Pls will in der römischen Gemeinde das Evangelium verkündigen „ebenso wie er's bisher in den übrigen heidenchristlichen Gemeinden getan hat“ d. h. wo noch keine Gemeinde war, hat er durch seine Predigt eine gegründet: einer bereits bestehenden gegenüber kommt natürlich nicht nur das „Stärken“ (v. 11) durch innere Wirksamkeit, sondern ebenso das Vermehren durch Predigt an die Heiden in Betracht. Die Parallele (καθώς) ist cum grano salis zu verstehen s. zu v. 15. **14** ὀφειλέτης εἰμί heißt bei Pls einfach 'ich bin schuldig, ich muß' vgl. Rm 8 12 15 27 Gal 5 8, ohne Betonung des bildlichen Charakters der Redensart (also nicht 'ich bin Schuldner'); zur Sache vgl. I Cor 9 16. **15** οὕτως 'so wie die Sache liegt', hier 'dementsprechend' ähnlich 6 11; Apoc 3 16 'so aber'. τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον sc. ἐγένετο. Die Umschreibung des Genitivs durch κατὰ c. acc. seit hell. Zeit ganz geläufig vgl. Act 18 15 26 8 Eph 1 15 u. ö. s. WSchmidt de Fl. Josephi elocutione p. 390 (Fleckeisens Jahrb. Suppl. XX 4), Radermacher Gram.² 139. τὸ πρόθυμον = ἡ προθυμία z. B. Jos. Ant. IV 8 18. III Macc 5 26. Martyr. Pionii 211. Daß man nicht τὸ κατ' ἐμὲ für sich nehmen und übersetzen kann „unter diesen Umständen ist, wenigstens soweit es auf mich persönlich ankommt, Bereitwilligkeit vorhanden“ (Kühl), zeigt sich sofort, wenn man diese angeblich parenthetischen Worte wegläßt: οὕτως πρόθυμον (ἐγένετο) heißt nichts: es fehlt zum mindesten τὸ oder τὸ ἐμὸν, d. h. eben das, was τὸ κατ' ἐμὲ bei richtiger Konstruktion enthält. Die von manchen Exegeten für Urtext erklärte Lesart westlicher Zeugen (D, vg-Hss., G^{tr} hat ΘI statt ΘN verschrieben, g liest *in*) ἐν ὑμῖν ist tendenziöse Korrektur (s. Exc. zu 1 7): der Bearbeiter, welcher τοῖς ἐν Πόμῃ strich, fügte ἐν vor ὑμῖν ein; allein G hat diesen Text bewahrt. Die Bedeutung dieser ganzen Einleitung tritt nur dann ins rechte Licht, wenn man 15 14—24 dazu nimmt. Pls hat sich, obwohl Heidenapostel, bisher von jeder Gemeinde ferngehalten, die er nicht selbst gegründet hat (15 20) 'um nicht auf andrer Leute Grund zu bauen'. Der Gemeinde der Welthauptstadt gegenüber wird er zum erstenmal seinem Prinzip untreu — begreiflich genug! Daher das Bedürfnis, seinen Schritt genau zu motivieren, daher die uns fast übertrieben scheinende Bescheidenheit 1 12, daher aber auch die Schiefheit der Parallele mit seinem

16 Evangelium zu verkündigen. Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: ist es doch eine göttliche Kraft, (die) zum Heile (führt) jeden, 17 der da glaubt, den Juden in erster Linie wie den Griechen. Denn Gottes Gerechtigkeit aus Glauben zu Glauben wird in ihm offenbart. In ihm erfüllt sich das Schriftwort ›Der aus dem Glauben Gerechte ›wird leben.«

18 (Bisher) nämlich wird (lediglich) Gottes Zorn vom Himmel her offenbart über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in (den Fesseln der) Ungerechtigkeit gefangen 19 halten. Denn was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offen- 20 bar, weil Gott selbst es ihnen offenbart hat: seine unsichtbaren Eigen-

bisherigen Wirken 1 13 und die Unmöglichkeit für den Exegeten, präzise zu sagen, was Pls in Rom will und was er nicht will; er sagt es eben nicht klar und kann es auch nicht. Die Schwierigkeit liegt in der Situation des Pls, nicht in eigenartigen Verhältnissen der römischen Gemeinde begründet. 16 das uns zunächst befremdende οὐκ ἐπαισχύνομαι wird durch v. 14 verständlich. Pls schämt sich nicht, vor den Ἕλληνες und σοφοί zu predigen, was ihnen als μωρία erscheinen muß s. I Cor 1 23. 23. δύναμις εἰς σωτηρίαν wie 10 4. 10 II Cor 7 10 μετάνοια εἰς σωτηρίαν sc. ἄγουσα. Die volle Parallele in I Cor 1 18 vgl. 24 f. zeigt, daß es nicht angeht, nach Analogie der Zauberpapyri δύναμις (εἰς σωτηρίαν) als „Rezept, Anweisung (zur Genesung)“ zu verstehen (JWeiß Z. f. evang. Rel. Unterr. 20, 24. ADieterich Mithrasliturgie 46). Was Pls unter σωτηρία versteht, lassen die meisten Stellen unentschieden: aber 13 11 (und Phil 1 19) zeigt deutlich, daß sie erst in der Zukunft sich verwirklichen wird, bei der Parusie des Herrn, als Errettung im Endgericht (vgl. I Cor 3 15 5 5 Rm 5 9), wenn die Feinde der ἀπώλεια anheimfallen Phil 1 28: natürlich kann die σωτηρία bei dieser Anschauung gelegentlich sehr gut auch als gegenwärtiges Gut behandelt werden II Cor 6 2 (Rm 8 24), weil der Christ sie im Prinzip jetzt bereits besitzt. πρῶτον ist eine faktisch wertlose (vgl. 3 1 ff.) Konzession an das ‘auserwählte Volk Gottes’. Marcion (nach Tertullian c. Marc. V 13 p. 619 s Kroymann, vHarnack Marcion² 102*) ließ πρῶτον hier aus, natürlich, weil ihm die Bevorzugung des Juden mißfiel: also ist das Fehlen von πρῶτον in G wiederum marcionitische Korrektur, die (vgl. Exc. zu 1 7) auch in ägyptische Codices (B) übergegangen ist. Dieser Tatbestand beseitigt die an sich mögliche, auf I Cor 1 24 sich stützende Vermutung, das Fehlen sei hier Urtext, und πρῶτον bei der Mehrzahl der Zeugen in unserer Stelle aus 2 9. 10 interpoliert. Vgl. übrigens II Cor 8 5 ἐαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ (in zweiter Linie) ἡμῖν. Ἕλλησι: natürlich hier = Heide (wie 3 9) nicht wie v. 14. WOtto in Philol. Wochenschrift 1926, 40 f. Zahn z. St. und Einl. I § 21 A. 4 erklärt nach Act 26 20 Euseb Ecl. proph. III 26 ‘für Juden und Griechen in erster Linie’ sc. dann erst für die übrigen Heiden. Das ist sprachlich nicht notwendig (die Parallelen beweisen nichts, weil da noch andere Glieder folgen, was eben hier nicht der Fall ist) und ergäbe einen singulären Gedanken statt eines geläufigen und speziell durch I Cor 1 24 belegten. 17 nennt Thema und Text der folgenden Predigt. Das Wort δικαιοσύνη θεοῦ hat für Pls eine schillernde Doppelbedeutung: es bezeichnet die göttliche Eigenschaft der δικαιοσύνη und die dem Menschen geschenkte Gottesgabe der δικαιοσύνη (vgl. 3 28): nur aus dem Zusammenhang ist ersichtlich, welche Seite jeweils die stärker betonte ist; vgl. Exc. zu 10 s. Man könnte den Gedanken des Pls hier etwa so um-

schreiben: Die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit offenbart sich vollkommen nur im Bereiche des Evangeliums, da Gott dem Sünder auf Grund des Glaubens die Gottesgerechtigkeit schenkt. Es ist eben für Pls wesentlich, daß er die *δικαιοσύνη* Gottes nicht in dem üblichen (jüdischen) Sinne der Formalgerechtigkeit faßt, sondern darüber hinaus auch die göttliche Barmherzigkeit in diese Bezeichnung einbegreift, m. a. W. daß er erkannt hat, daß Gott nicht „gerecht“ ist wie ein Mensch, sondern daß seine „Gerechtigkeit“ über menschliches Maß hinausgeht. So kann v. 18 (4¹⁵) ὁργή θεοῦ einen direkten Gegensatz gegen *δικαιοσύνη* θεοῦ bilden vgl. zu 3 26. ἐκ πίστεως εἰς πίστιν: ähnliche Wendungen II Cor 2 16 (s. zu d. St.) 3 18 4 17; die Formel ἐκ — εἰς scheint eine stufenweise Erreichung des Ziels auszudrücken; hier also „auf Grund von Glauben und hinführend zu noch höherem Glauben, von einer Glaubensstufe zur andern“. Aber gemeint ist die Formel hier doch nur rhetorisch: der Begriff ἐκ πίστεως soll durch sie stark hervorgehoben werden. Die Stelle Hab 2 4 lautet in LXX ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, Hebr 10 38 wird sie in gleicher Verkürzung zitiert. Da Pls die *δικαιοσύνη* ἐκ πίστεως aus dem AT belegen will, so hat er δίκαιος mit ἐκ πίστεως, nicht mit ζήσεται verbunden. Im bab. Talmud Makkot 24 * wird ein Ausspruch des Rabbi Nachman ben Isaak (um 350) zitiert, der Hab 2 4 als Zusammenfassung aller Gebote ansieht: ob aber der ‘Glaube’ hier ‘Gottvertrauen’ oder ‘Bekenntnis zum Monotheismus’ ist, bleibt unklar: s. Billerbeck 542 f. und anders Foot Moore Judaism 237. Vgl. unten im Exc. zu 4 25. 18—3, 20 schildert den Zustand vor der Verkündigung des Evangeliums, wo sich die göttliche Gerechtigkeit nur als Zorn und Strafgerechtigkeit gegenüber der menschlichen Ungerechtigkeit offenbaren konnte. 18 Die Wiederholung von ἀποκαλύπτεται zeigt scharf die Anknüpfung an v. 17. Ὁργή θεοῦ ist die Reaktion Gottes gegen den Ungehorsam der Menschen, die als dauernd in der Völkergeschichte tätige Wirkung oder als apokalyptische Gerichterscheinung (2 5) gedacht wird; vgl. MPohlenz Vom Zorne Gottes 10 ff. θεοῦ fehlt bei Marcion und minusc. 47. γάρ hier wie oft einfache Uebergangspartikel, es wird nichts begründet, sondern die Auseinandersetzung hebt an. Der Zusatz von τοῦ θεοῦ hinter ἀλήθειαν ist eine seit Hippolyt de antichristo 64 (p. 45 s Achelis) gelegentlich im Abendland auftauchende, auch in Vulgatahss. bezeugende Korrektur nach 1 25. κατέχειν (ἐν τινι) = (in etwas) ‘gefangen halten’ (wie P. Oxy. I 65 s. 5 Epictet IV 1, 147), dann ‘bedrücken, niederhalten’, so hier und 7 8; ähnlich oft in Zaubertexten vgl. Deißmann Licht v. Osten 260. S. auch Norden Agnostos Theos 63 f. 19 In κατέχειν liegt der Begriff der beabsichtigten Gewalttat. Gegen den unausgesprochenen Einwand, die Menschen handelten so aus Unwissenheit, wendet sich der folgende Satz διὸ usw. τὸ γνωστόν hier korrekt ‘das Erkennbare’, während sonst γνωστός im NT ‘bekannt’ heißt. νοούμενα: Plato Republic VI 507^b τὰ μὲν δὴ ὁραῖσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ’ οὐ, τὰς δ’ αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁραῖσθαι δ’ οὐ. Das ἐν αὐτοῖς kann meinen ‘in der Menschheit’ (so Uebers.) oder ‘im Innern der einzelnen Menschen’, so daß auf v. 20 νοούμενα hingedeutet wird (so Kühl). Mit ἡ τε ist (stilistisch schleppend wie in v. 18) angehängt, was im besonderen unter τὰ ἄορατα zu verstehen ist. 20 Zum Gedanken vgl. Ps. Aristoteles (Stoiker des I Jh. p. c.) de mundo 6 (I 399^b 22 Bekk. vWilamowitz Griech. Lesebuch II 196 11) ταῦτα χρῆ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι . . . διότι πάσῃ θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεώρητος ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται, Stoiker bei Diels Doxographi p. 292 f., ähnlich Cicero Tuscul. I 28 68—70 und (nach Chrysipp) de natura deor. II 6 16 III 10 25 f. und Philo legum allegor. III 97 ff. p. 107 f. M., de praemiis et poenis p. 414 38 ff. de spec. leg. I 30 f. p. 216 M. Clemens Alex. Strom. V 6, 2 p. 329 Stählin,

schaften und seine ewige Macht und Göttlichkeit kann man ja doch seit der Welterschöpfung an dem Geschaffenen mit (den Augen) der Vernunft erblicken, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn obwohl sie Gott kannten, haben sie ihn nicht als Gott geehrt oder (ihm) Dank gesagt, sondern sind in ihren Gedanken auf Nichtigkeit verfallen und ihr unverständiges Herz ist finster geworden. Während sie sich einbildeten weise zu sein, wurden sie zu Toren und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild der Gestalt des vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüßlern und Gewürm. Darum hat sie Gott, (verstrickt) in die Begierden ihres Herzens (wie sie waren), dahin gegeben in Unreinheit, daß ihre Leiber an ihnen selbst geschändet wurden, weil sie die göttliche Wahrheit mit der Lüge vertauscht und Verehrung und Dienst der Schöpfung erwiesen haben an Stelle des Schöpfers — gepriesen sei er in Ewigkeit, Amen! Des-

Sap. 13¹⁻⁹ (besonders 13⁵ ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. Weitere Stellen bei Wetzstein z. St. und Stoicorum vet. fragm. ed. v. Arnim II 1009 ff. PWendland Philos Schrift über die Vorsehung S. 14⁸ und die Ausführungen S. 9—16. Geffcken Zwei griech. Apologeten 170, HDaxer Römer 1, 18—2, 10 im Verhältnis z. spätjüd. Lehrauffassung S. 11 ff. Pohlenz Götting. Gel. Anz. 1913, 640 ff. Frdrichsen Z. f. nt. Wiss. 17, 161 ff. Daß die Heiden bewußt (v. 28) die Thora verworfen haben (Billerbeck 38 ff. Foot Moore Judaism 1, 277 ff. 453) und zur Strafe dafür immer tiefer in Laster versunken sind, ist echt jüdische Anschauung vgl. besonders Sap. 14²² ff., Bousset Rel. d. Judentums³ 305 ff., Daxer Römer 1, 18 usw. S. 17 ff. Die bei Billerbeck 63 f. verzeichneten rabbinischen Stellen haben eine andere Spitze. ἀναπολογήτους: ebenso Sap. 13⁸ in verwandtem Zusammenhang πάλιν δ' οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί. Gottes Gerechtigkeit würde es ja nicht entsprechen, die Menschen zu strafen, wenn sie eine triftige Entschuldigung hätten (vgl. 3⁵). Also ist wesentlich der Nachweis, daß die Menschen keine Entschuldigung haben; dieser wird im Folgenden geführt, wie auch 2¹ nachdrücklich betont. Vgl. Philo leg. alleg. I 35 p. 50 M. 2¹ Anspielung auf Ps 93¹¹ Sap 11¹⁵. ματαιοῦσθαι nur hier und LXX (IV Reg 17¹⁵ Jer 2⁵ Judith 6⁸ u. ö.). μάταιοι sind speziell die Götzen s. IV Reg 17¹⁵ = Jer 2⁵ Amos 2⁴. εὐχαριστεῖν mit Acc. der Person ist selten: Dittenberger Syll.³ III 1172⁴: oder ist es hier absolut gebraucht oder αὐτῶ aus ὡς θεὸν zu entnehmen? (WBauer Wörterb. s. v.) 2³ ἀλλάξαι ἐν wie v. 25 'vertauschen mit' an sich kein Hebräismus vgl. Radermacher Gramm.² 125: die Entstehung der Konstr. zeigt Soph. Ant. 945 'Danaë mußte οὐράνιον φῶς ἀλλάξαι ἐν χαλκοδέτοις αὐλαίς': so v. 24; hier war Ps 105²⁰ das Vorbild; καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον. Zum Gedanken vgl. Philo de ebrietate 110 p. 374, de somniis I 77 p. 632. δόξα hier nur 'die Herrlichkeit'. ἐν ὁμοιώματι εἰκόνας: nicht 'sie haben die echte Gottesvorstellung mit einem Wahngebilde vertauscht, welches seine Gestalt entlehnt (ὁμοίωμα) den nach Menschen- und Tiermodellen geformten Götzenbildern (εἰκών)' sondern 'an die Stelle des Wahren (der Herrlichkeit Gottes) haben sie die wesenlosen Götzen gestalten (ὁμοίωμα) gesetzt, die nach den Formen des Menschen- und Tierleibes (εἰκών) gebildet sind' vgl. 25. Aehnlicher Pleonasmus Dittenberger Or. inscr. I 383²⁷ ff. μορφῆς εἰκόνας (= die Götterbilder) παντοῖα τέχνη κοσμήσας vgl. 60. 2⁴ Stilistisch beachtenswert die parallelen Satzanfänge (ὁ δὲ παρέθωκεν) v. 24. 26. 28 ohne entsprechende

Steigerung oder Weiterführung des Gedankens. **25** vielleicht nicht 'die von Gott geoffenbarte' sondern 'die in Gott bestehende Wahrheit' d. h. statt des wahren Gottes verehren sie erlogene Götter. Ebenso wie ψευδος hier der Lügengott selbst ist (vgl. Jer 13 26) so ist auch ἀλήθεια τοῦ θεοῦ nur anderer Ausdruck für ἀληθῆς θεός; aber das Wort ist unbestimmt und mehrdeutig. Aehnlich Gal 2 5. 14 ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου. Vgl. Philo vita Mos. II 171 p. 161 τὸν ἀληθῆ θεὸν καταλιπόντες τοὺς ψευδωνύμους ἐδημιούργησαν φαρταῖς καὶ γενηταῖς οὐσίαις τὴν τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀγενήτου πρόσηρην ἐπιφημίσαντες. de ebrietate 109 p. 374. Henoch 99 6—9.

Die POLEMIK des Pls bewegt sich durchaus in den von der stoischen Diatribe gewiesenen Bahnen, die uns in ihrer judaisierten Form aus der Sapientia, Philo, Josephus und den Sibyllinen bekannt sind: vgl. die Stellen bei Wendland Die Therapeuten p. 706 ff. (Fleckeisens Jahrb. Suppl. XXII 6). Die besonders nahen Berührungen zwischen Pls und der Sapientia erörtert Grafe in Theol. Abh. Weizsäcker gewidmet S. 270—274. Norden Agnostos Theos 128 ff.: 'es kann m. E. nicht zweifelhaft sein, daß es diese Stelle Sap 12 27 ff. ist, die Pls in seiner Weise, zwar abhängig von einer Tradition, aber diese mit seinem eigenrichtigen Willen meisternd, paraphrasiert hat'; vgl. ebenda 25 f. Aus den christlichen Apologeten notiert Geffcken: Athenagoras 13. 19, Ps. Melito 2, Clemens Alex. Protrept. V [wozu jetzt Stählin's Anmerkungen S. 48 ff.], Arnobius III 35, Lactantius div. inst. II 5, Firmicus Mat. I 2 u. a. Ueber widernatürliche Laster Aristeas ep. 152. Philo vita contempl. p. 480. Sibyll. II 73, III 185 596. 764, IV 34, V 166. 387. Slav. Henoch X p. 13 Bonw. Test. XII Patr. Levi 17. Phocylides 3, sowie I Cor 6 9 I Tim 1 10 Didache 2 Barnabas 19 4. S. auch Euseb Theophanie hrsg. Grefmann S. XIV ff XXV. Wendland Kultur² 244. 202. Bousset Judentum³ 302. HDaxer Römer 1, 18—2, 10 im Verhältnis zu spätjüdischer Lehrauffassung (Rostock Diss. theol. 1914) hat in der Nachfolge ASeebergs den ansprechenden Versuch unternommen, diese gesamten Ausführungen des Pls aus einem spätjüdischen in mancherlei Formen weitverbreiteten Katechismus abzuleiten: woraus sich dann die Parallelen bei Philo, Sap. u. a. ebenso wie der stoische Einschlag ungezwungen erklären würden. EWeber (Die Beziehungen von Rm 1—3 zur Missionspraxis des Pls) will alle diese Darlegungen als Ergebnis der Missionserfahrung des Apostels verstanden wissen, wobei die zweifellos vorhandenen literarischen Parallelen doch zu kurz kommen.

Das Verbum σεβάζεσθαι für σέβεσθαι selten, dagegen die Ableitungen σεβασμός usw., vor allem Σεβαστός = Augustus sehr häufig. παρά τὸν κτίσαντα der Sinn deutlich 'statt des Sch.': diese Bedeutung des παρά erklärt sich völlig aus dem Gebrauche Lc 13 2. 4 Rm 12 3 14 5 'mehr als' (urspr. 'vorbei an'): so Aristeas ep. 139 'die Juden verehren τὸν μόνον θεὸν παρ' ὅλην τὴν κτίαν', vgl. ebenda 134 πάντες οἱ λοιποὶ παρ' ἡμᾶς ἄνθρωποι. Plut. terrestriane an aquatilia etc. 36 p. 984^o τῷ δελφίνι παρὰ πάντα καὶ μόνω . . ὑπάρχει = unter Ausschluß aller anderen Tiere. Eine ähnliche Doxologie am Ende einer Periode noch 95, eingeschoben II Cor 11 31. Hier nach jüdischer Sitte als 'Euphemismus' ausgesprochen, weil vorher von Entehrung Gottes die Rede ist, vgl. Bousset Judentum³ 313 s. εἰς τοὺς αἰῶνας durch LXX geläufig gewordene Nachbildung von עַבְדָּה: die griechische Formel im Singular Dittenberger Or. inscr. I 332 32 καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (des Atalus) διαμένειν εἰς τὸν ἅπαντα αἰῶνα vgl. 194 32 383 43. LeBas-Waddington Voyage III n. 1482. 1504. **26** πάθη ἀτιμίας = πάθη ἀτίμα wie v. 4 πνεῦμα ἀγιοσύνης: sie schänden übrigens nicht nur in den Augen des Juden: vgl. Wetsteins Stellensammlung aus heidnischen Autoren zu diesem Vers (II p. 24 f.), aber Pls reflektiert natürlich hier darauf nicht. Die Schilderung selbst hat ihre Parallelen bei Philo de Abrahamo 135 p. 20 f., de specialibus leg. III

halb hat sie Gott in entehrende Laster dahingegeben: ihre Weiber haben den natürlichen Geschlechtsverkehr mit dem widernatürlichen
 27 vertauscht, und ebenso haben die Männer den natürlichen Verkehr mit dem Weibe aufgegeben und sind in ihrer Begierde gegen einander entbrannt: Männer treiben mit Männern Unzucht und empfangen (so) den gebührenden Lohn für ihre Abirrung (von der wahren Gottes-
 28 erkenntnis) an sich selbst. Und sintemal sie es nicht für nötig hielten die Gotteserkenntnis zu bewahren, hat sie Gott in nichtigen Sinn da-
 29 hingegen, so daß sie das Ungebührliche tun, erfüllt von jeglicher Unge- rechtigkeit, Schlechtigkeit, Habsucht, Bosheit, voll Neid, Mord, Zank,
 30 Trug, Arglist, Ohrenbläser, Verleumder, Gottverhaßte, Gewalttäter, 31 Hoffärtige, Prahler, Untaten erfindend, den Eltern ungehorsam, unver-

37 ff. p. 306, *ibid.* II 50 p. 280 M. *χρησιν* sc. durch den Mann; *χρησις* vom Geschlechtsverkehr ganz geläufig. *την ἀσχημοσύνην* nicht abstrakt, sondern = *opus obscenum* wie Philo *legum*, alleg. II 66 p. 78 *της . . ἀναισχυντίας παραδείγματα αἱ ἀσχημοσύναι πάσαι*, cf. III 158 p. 118. Geschlechtliche Ausschweifungen, namentlich widernatürliche, werden in den religiös gesinnten Kreisen des Judentums so gut wie völlig gefehlt haben s. Aristeas 152: darin unterscheidet sich eben der Jude vom Heiden (s. Bousset *Judentum*³ 425. Billerbeck 64 ff.). Deshalb erscheinen wie in Sap 14 12. 22—31 dem Pls diese auch in heidnischen Kreisen ja als schmachvoll empfundenen ekelhaften Verirrungen als die spezifische Strafe für den Götzendienst: das spricht er v. 24—27 aus. Aber dem weiter Sinnenden ergibt sich aus dem speziellen Fall das allgemeine Gesetz, daß jegliches wurzelschlagende Laster die gottgewollte Strafe für die Abkehr von der rechten Gotteserkenntnis ist v. 28—32: *πηγή δὲ πάντων ἀδικημάτων ἀθεότης* sagt Philo de decalogo 91 p. 196: vgl. Henoch 99 s. 28 *δοκιμάζω* nach Prüfung beschließen, fast = *δοκεῖ μοι* vgl. I Cor 16 s, Euseb *vita Const.* I 32 p. 22 21 Heikel, *ἐν ἐπιγνώσει ἔχειν τινά* wie *ἐν ὀργῇ ἔχειν τινά* Thucyd. II 18 s 21 s 65 s (= jem. zürnen), *ἐν ὀργῶδιᾳ ἔχ.* τ. Thuc. II 89 1 (= ihn fürchten), *ἐν ἡδονῇ ἔχ.* τ. Thuc. III 9 1 (= ihn gern sehen), weiteres bei Kühner-Gerth *Gr. Gram.* II 1, 463: hier also 'Gott erkennen'. *ἐπιγνώσις* wie gewöhnlich = *γνώσις*, während es I Cor 13 12 infolge der Zusammenstellung mit dem Simplex eine Steigerung bedeutet vgl. Dibelius in *nt. Studien* f. Heinrici 178. Die Auslassung von *ὁ θεός* in SA ist stilistische Korrektur, welche die Wiederholung des eben erst gebrauchten Wortes vermeiden will: sie begegnet auch noch in späten Minuskeln und ist dem Gregor v. Nyssa de scopo Christiano t. III p. 302 Morelli = 46, 293 Mi. bekannt. *ἀδόκιμος* 'was die Prüfung nicht besteht' urspr. vom Gelde gesagt 'was nicht gilt' Philo de confus. ling. 198 p. 435 *πᾶς ἄφρων λόγος καὶ βουλαὶ καὶ πράξεις ἀδοκίμοι καὶ πεφορημέναις χρώμενος. ἀδοκίμων* Wortspiel mit *ἔδοκίμασαν. τὸ καθήκον* ist ein durch Zeno eingeführter stoischer Terminus technicus für 'Pflicht': Diog. Laert. VII 108 *κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκον*: im folgenden § wird das näher ausgeführt. Wie beliebt der Ausdruck bei den Stoikern ist, zeigt schon der Index zu Ritter et Preller *historia philos. Graec.*⁹ s. v. Zeno und nach ihm viele seiner Anhänger geschrieben Bücher *περὶ τοῦ καθήκοντος* (was Cicero mit 'de officiis' übersetzt). Das Gegenteil heißt schulmäßig korrekt *τὸ παρὰ τὸ καθήκον* (Diog. VII 108 u. ö.), aber auch einfacher *τὸ μὴ καθήκον* Epictet III 22 48 Plutarch de comm. notit. 12 p. 1064 f. (*καθίκει ζῆν καὶ παρὰ τὸ μὴ καθήκον*, mit gedankenlos verdoppelter Negation, die nicht zu tilgen ist!) Philo

de mut. nom. 241 p. 615 M. II Macc 6 4 III Macc 4 16. **29** Die Stellung der ersten vier Worte dieses Lasterkatalogs ist für die Textgeschichte lehrreich: freilich sind die Angaben der kritischen Apparate bei Tischendorf und vSoden derartig verwirrend, daß daraus schwerlich ein Leser klug wird. Folgendes ist der Tatbestand: alle Texte beginnen mit ἀδικία, dann folgt 1) *πονηρία πλεονεξία κακία* B Or vgl. Basilius prooem. de iud. dei 3 (II p. 215^b Bened.) Chrys min. 2) *πονηρία κακία πλεονεξία* SA. 3) *κακία πονηρία πλεονεξία* C bo sa. 4) *κακία πορνεία πλεονεξία* DG Pelag. 5) *κακία πορνεία πονηρία πλεονεξία* Hieronymus com. in Hierem. 23, 21 (p. 283 Reitter). 6) *κακία πορνεία πλεονεξία πονηρία* vulg Ambst Petrus Chrysologus sermo 120 (p. 175 Pauli). 7) *πορνεία πονηρία πλεονεξία κακία* L Basilius reg. brev. 20 (II 422^b Ben.) Ps. Basilius de bapt. II 5. 2 (II 658^c Bened.) Theodt. 8) *πορνεία πονηρία κακία πλεονεξία* pesch. Das besagt: schon früh sind die drei auf ἀδικία folgenden Worte in ihrer Stellung dadurch verändert worden, daß man κακία an die dritte, zweite oder erste Stelle schob; welches der ursprüngliche Platz ist, läßt sich zunächst mit Sicherheit nicht sagen. Die spezifisch ägyptische Lesart 3 ist im Abendland bekannt geworden und hier dadurch verändert, daß man statt πονηρία korrigierte πορνεία (4): dieselbe Korrektur begegnet wieder I Cor 5 8 in G. Lesart 5. 6 ist aber die im Abendland übliche geworden: sie fügt das nun scheinbar fehlende πονηρία am Ende wieder an. In Syrien verbreitete sich sowohl Lesart 1 wie 2: beide wurden durch die Zufügung der abendländischen Variante πορνεία und zwar vor πονηρία erweitert: 1 zu 7, 2 zu 8; 7 ist die Lesart der byzantinischen Koine geworden. Daraus ergibt sich, daß 4—8 als sekundäre Textformen für den Urtext nicht in Betracht kommen. Das gleiche gilt von Varianten wie πλεονεξία κακία (ohne πονηρία) K oder *iniquitate* (= ἀδικία) *cum circumventione* (= πλεονεξία vgl. vulg II Cor 2 11 u. ö.) *malitia* (= κακία) *avaritia* (= πλεονεξία also Kontamination zweier Uebersetzungen) bei Augustin de nat. et grat. 22, 24 (p. 251, 2 Vrba) u. a. m. Der Urtext ist aus 1—3 zu entnehmen: für 1 spricht die weite Verbreitung und Bezeugung durch die sonst gute Hs. B, also keine durchschlagenden Gründe. Im I Clem. 35, 5 wird unsere Stelle frei zitiert ἀπορριψαντες . . . πᾶσαν ἀδικίαν καὶ πονηρίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις usw., also nur mit Auswahl, so daß auch hieraus nichts Sicheres über die Stellung von κακίαν folgt; doch würde das Zitat gut zu 1 passen. φθόνου φόνου stehen wie 31 ἀσυνέτους ἀσυνθέτους (ohne Rücksicht auf den Sinn) zusammen nur um des Klanges willen (Paronomasie). **30** κατάλαλος nur hier, καταλαλιά außer Pls und denen, die es ihm entlehnen, nur Sap 1 11: καταλαλεῖν τινα 'jem. verleumden' klass. nicht selten. θεοσυγής nur passivisch zu belegen, also nicht 'Gotthasser'. **31** ἀσπόνδους fügen C vulg und die Koine (KLP Chrys) durch II Tim 3 3 veranlaßt hinter ἀστόργους ein.

LASTERKATALOGE finden sich bei Pls außer diesem (v. 29—31) noch Rm 13 13 I Cor 5 10—11 6 9—10 II Cor 12 20—21 Gal 5 19—21 (dem der 'Tugendkatalog' 5 22—23 gegenübersteht), ferner Eph 4 31 5 3—4 Col 3 5. 8 I Tim 1 9—10 II Tim 3 2—5. Unsere Stelle unterscheidet sich von den althebräischen Sündenregistern (Exod 20. 21—23 19. 33 14—26. Lev 19. Deut 27 15—26 Hos 4 1 f.) wesentlich. Während bei diesen vorwiegend einzelne Handlungen und besonders grobe Ausschreitungen aufgezählt und verboten werden, treten bei Pls die Gesinnungsünden als Quelle der Einzeltaten durchaus in den Vordergrund. Derartig orientierte Lasterkataloge sind aber gang und gäbe bei den Klassikern der antiken Ethik, den Stoikern, deren Einfluß ja bereits v. 28 die Formel τὰ μὴ καθήκοντα verrät. Schon bei Plato im Hadesmythus des Gorgias p. 525^a finden sich Ansätze zu einem solchen Lasterverzeichnis, und Ausführungen wie Republik IV p. 441^c ff. (besonders 442^c ff.) mußten zu weiterer Klassifizierung reizen. Als typisches Beispiel eines groß angelegten stoischen Lasterkataloges lese

32 ständig, unbeständig, lieblos, mitleidlos. Denn sie kennen die Rechts-satzung Gottes, daß die, welche solches tun, des Todes würdig sind, aber (trotzdem) tun sie es nicht nur, sondern spenden auch den andern, die es tun, Beifall.

man Diogenes Laërt. VII 110–114 (Beilage 1) oder Cicero Tusculan. IV 59–10 24 ff. Ps. Aristoteles de virtutibus et vitiis (II 1249 Bekk.), Plutarch de sera numinis vindicta 11 p. 556^b. Das meiste Material gesammelt bei vArnim Stoicorum vet fragm. III 377–490, vgl. Norden in Fleckeisens Jahrb. Suppl 18 p. 331 ff. Reitzenstein Poimandres XIII 7 = p. 342^s nebst den Bemerkungen S. 231 f. Zweifellose Einwirkungen dieser stoischen Tendenzen finden sich in der hellenistisch-jüdischen Literatur: Sap. Sal. 12^s ff. 14²³ ff. IV Maccab 1–3¹⁸ (besonders 1²⁰ 2⁷ 2¹⁶) Test. Levi 17 und namentlich bei Philo, der mit Pls auch die Vorliebe für Paronomasien gemein hat: vgl. de sacrificiis Abelis et Caini 15 p. 166, 22 f p. 266, 32 p. 268 mit dem Tugendkatalog 27 p. 267 (s. Beilage 2), ferner die Cherubim 71 p. 152, 92 p. 155, quod deterius potiori etc. 34 p. 198, de posteritate Caini 52 p. 235, quod deus sit immutabilis 162 ff. p. 296, de agricultura 83 p. 313, 112 p. 317, de ebrietate 15 ff. p. 359, 21 ff. p. 360, de confusione linguarum 21 p. 408, 47 f. p. 411 f., 117 p. 422, de migratione Abrah. 60 p. 445, quis rerum divinarum heres 109 p. 488, (168–173 p. 496 f. reproduziert den Dekalog), 269 f. p. 511 f., de mutatione nominum 150 p. 601, 197 p. 608, 240 p. 615, de somniis II 40 p. 664, 168 p. 681, de specialibus legibus IV 87 p. 350, de virt. 180 p. 406. Tugendkataloge: quod deterius potiori etc. 34 p. 198, de sacr. Abelis 27 p. 267, de post. Caini 181 p. 260, de mut. nom. 197 p. 608, vita Mosis I 154 p. 105, de virtut 182 p. 406, de execr. 160 p. 435, quod o. prob. lib. 83 f. p. 458. Natürlich soll nicht behauptet werden, daß bei Pls die at. Typen fehlten (1 Cor 5^{10–11} 6^{9–10} z. B. wären so erklärbar), sondern nur, daß in der Regel Pls bei diesen Aufzählungen denselben stoischen Einflüssen folgt, die auch sonst im hellenistischen Judentum dieser Zeit wirksam sind. Auch die übrige altchristliche Literatur zeigt dasselbe Bild, vgl. z. B. Mc 7²² par. Hermas Mand. V 24 VI 2 VIII 3–5, Simil. VI IX 15 u. ö. Didache 2^{1–5} Barnabas ep. 18–20. Polycarp ep. 2² 4³ Apocal. Petri 21–34. Pistis Sophia 102 ff. p. 165 ff. Schmidt Sibyllin. p. 40 ff. Geffcken. In den hermetischen Schriften finden sich siebenfach gegliederte Lasterkataloge. Zielinski Archiv f. Rel.wiss. VIII 332 ff Bousset Götting. Gel. Anz. 1914, 732 f. Zur ganzen Frage vgl. Dieterich Nekyia 163 ff. mit den Tabellen 174 ff. Bultmann Stil d. paul. Predigt 19 ff. vDobschütz d. urchristl. Gemeinden 282 ff. Deißmann Licht v. Osten 267 ff. Lagrange Revue Biblique 1911, 534 ff. Daxer (s. Exc. zu 1²⁵) 48 ff. nimmt auch hierfür Einwirkung des jüd. Katechismus an. Rabbinische Lasterkataloge kennt Billenbeck 75 nicht. RHarris Teaching of the 12 apostles p. 82 weist darauf hin, daß die Juden am Versöhnungstage ihre Sünden in Form von Lasterkatalogen bekennen: aber diese Sündenlitaneien stammen etwa aus dem V Jh n Chr. (s. Elbogen jüd Gottesdienst 150) und lassen gerade die Merkmale des stoischen Einflusses (Gesinnungssünden) vermissen. Als Probe möge die kürzere und wahrscheinlich ältere der beiden Listen folgen — beide sind alphabetische Akrosticha: *Wir haben gefehlt, treulos gehandelt, geraubt, Schändliches geredet, uns vergangen, gefrevelt, übermützig gehandelt, Gewalt geübt, Lügen hinzugefügt, Böses er-sonnen, gelogen, gespottet, uns empört, geschmäht, uns gestraubt, verkehrt gehandelt, gefrevelt, feindlich gehandelt, den Nacken gesteißt, Böses getan, verderbt gehandelt, Abacheuliches getan, geirrt, irre geführt* (vgl. Sbaer Abodat Israel 1901 p. 415 MSachs, Festgebete der Israeliten⁴ IV 78). Das zweite, im deutschen Ritus besonders lange Gebet trägt denselben Charakter: hier planlose Häufung von Synonyma des Wortes *stündigen*, dort Aufzählung von allerlei Sündenarten nach dem Schema: *„Für die Sünde, die wir gesündigt haben vor Dir im Zwang und im Wohlgefallen, . . in Harsens-härtigkeit, . . in Nichtwissen, . . im Schwatzen der Lippen usw.“* (Baer 417, Sachs 79).

32 δικαίωμα bedeutet 1) = Rechtsforderung, Gebot: so hier und 2 28 8 4 Hebr 9 1. 10 Lc 1 6 I Clem. 2 8 58 2 Barnabas 2 1 4 11 10 11 22 1, LXX stets, wie auf der Inschrift LeBas-Waddington Voyage III 41 p. 22 [κατά] τὸ δι[καί]ωμα τὸ κυρωθέν = 'rechtskräftig gewordenes Urteil'. 2) = Rechtstat Rm 5 18 Apoc 15 4 19 8 Barnabas 1 2: wie Aristoteles Ethica Nicomach. V 10 p. 1135^a 12 f. καλεῖται δὲ μᾶλλον δικαιοπράγημα τὸ καινόν, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπ' ἀνὸρθωμα τοῦ ἀδικήματος, vgl. Rhetorik 3 p. 1359^a 25 13 p. 1373^b 1. Nicht sicher die Bedeutung Barnab. 16 9 21 5 Hermas Mand. XII 6 4. δικαίωμα für δικαιοσύνη Rm 5 16. Auf den Urkunden BGU I 113 10 I 265 17 u. 8. Dittenberger Or. inscr. I 13 13 sind δικαίωματα die Legitimationspapiere. Die Lesart von B οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦντας, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦντες τοῖς πράσσουσιν, welche die Satzkonstruktion durch Beseitigung des Verbum finitum zerstört, ist ein uralter (vgl. 13 8) Fehler, kein zufälliges Schreiberversehen in B. In Rom kannte man sie wohl schon Ende des I Jahrhunderts, wie I Clem. 35, 6 zeigt: ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγιοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς. Bei der Uebersetzung ins Lateinische mußte die Konstruktion eingerechnet werden, was durch Einschub eines neuen Verbums *non intellexerunt* hinter ἐπιγνόντες = *cognovissent* geschah. So lesen denn die altlateinischen Texte: *qui cum iustitiam dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam, qui talia agunt, digni sunt morte: et non solum, qui ea faciunt, sed et qui consentiunt facientibus* mit unwesentlichen Varianten. Wo aber der übliche griechische Text einwirkte, machte man nun die zweite Hälfte wieder zu Hauptsätzen (*non tantum faciunt mala, sed et consentiunt eis qui haec agunt* hat vielleicht schon Cyrian epist 67, 9) ohne das jetzt überflüssige *non intellexerunt* zu streichen; ähnlich d, Ambrosiaster und viele Hss. der Vulgata. Eine Einwirkung des Lateins auf den griechischen Text ist es aber, wie schon die jeweils wechselnden Verba zeigen, wenn hinter ἐπιγνόντες in D οὐκ ἐνόησαν, in G οὐκ ἔγνωσαν, in 15 οὐ συνῆκαν eingefügt ist — ohne daß übrigens ποιοῦσιν usw. in ποιοῦντες verändert wäre: eine wie D korrigierte Handschrift zitiert auch Basilius reg. brev. 20 (II p. 422^c Bened.) einmal. Andererseits begegnen auch auf griechischem Gebiet Spuren der in B vorliegenden, aber durch vorgesetzte Artikel geglätteten Partizipialkonstruktion bei Methodius de resurr. II 4, 3, Epiphanius haer. 64, 58, in griech. Uebersetzungen des Ephraim Syrus (I 134 = qy', III 444) und Ephr arm; am klarsten spricht Isidor v. Pelusium epist. 4, 60 τινὲς μὲν οὖν μὴ νοήσαντες τὸ εἰρημένον . . . ἡρμήνευσαν· οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πράττουσιν. οὕτω γὰρ εἶχεν, ἔφασαν, τὸ παλαιὸν ἀντίγραφον. ¶ Der Uebergang durch διὸ ist hart; wir erwarten 'Aber auch (oder 'erst recht') du bist ohne Entschuldigung, o Mensch, der du richtest d. h. der du nicht συνευδοκεῖς τοῖς πράσσουσιν, sondern die Laster mit dem Munde mißbilligst, denn dein Handeln ist auch nicht besser'. Das steht aber nicht da und kann auch nicht in den Wortlaut hineininterpretiert werden, wie es immer wieder versucht wird. Aber vielleicht nimmt Pls wie auch sonst zuweilen (1 13 s. zu 7 25) nicht Bezug auf den zuletzt ausgesprochenen Gedanken von 32^b, sondern den beherrschenden Hauptgedanken 32^a, der ja nur Umgestaltung von 20—21 ist; auf 20—21 aber verweist die Wiederaufnahme des ἀναπολόγητος. Wenn das διὸ seine logische Bedeutung behalten soll, kann zwischen 2 1 und 1 32 kein Gegensatz irgendwelcher Art beabsichtigt sein und der Sinn muß etwa sein: 'Darum, d. h. weil du Gottes Urteil kennst, bist du ohne Entschuldigung, o Mensch, der du mit sittlichem Urteilsvermögen begabt bist.' Dann ist hinter 32 eine Pause anzunehmen, nach der Pls den 20—21 ausgesprochenen, 22—32 zu Ende gesponnenen Gedanken mit

2 Darum bist du ohne Entschuldigung o Mensch, jeder, der du (über
 sie) urteilst. Denn indem du über den andern urteilst, verurteilst du dich
 2 selbst, denn du, der du urteilst, tust ja das gleiche. Nun wissen wir
 aber, daß Gottes Urteil nach (der Richtschnur der) Wahrheit erfolgt
 3 über alle, »die solches tun«. Bildest du dir denn ein o Mensch, der
 du über die urteilst »die solches tun«, und tust doch selbst das
 4 gleiche, du werdest dem Urteil Gottes entgehen? Oder machst du dir
 eine falsche Vorstellung von dem »Reichtum seiner Güte, Geduld und
 »Langmut« und merkst nicht, daß Gottes Güte dich zur Buße führen
 5 will? Dann häufst du dir in deiner Verstockung und Unbußfertigkeit
 deines Herzens einen Zorn auf (,der losbrechen wird) am Tage des
 6 Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der (wie
 geschrieben steht) »vergeltet wird einem jeden nach seinen Werken«.
 7 (Das heißt): denen die sich dem Gutestun geduldig widmen und (da-
 durch) nach Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit streben, (wird
 8 er) das ewige Leben (geben), den (Söhnen) des Haders aber und denen,
 die der Wahrheit widerstreben und der Ungerechtigkeit nachgehn, (steht)
 9 Zorn und Grimm (bevor). Trübsal und Angst (kommt) über jede Men-
 schenseele, die das Böse tut, den Juden in erster Linie wie den Griechen:
 10 Herrlichkeit aber und Ehre und Friede (wird) jedem (zu Teil), der
 11 das Gute tut, dem Juden in erster Linie wie dem Griechen: denn ein
 Ansehen der Person gibt es bei Gott nicht.

neuer Wendung, nämlich der Begründung durch Hinweis auf das allgemein menschliche sittliche Urteil (vgl. 215), wieder aufnimmt (vgl. Kühl, auch EWeber Beziehungen von Rm 1—3 S. 48 ff.). Die Schwierigkeit dieser Auffassung liegt aber darin, daß v. 3 ff. der κρίνων nicht wie der 121—32 behandelte Mensch schlechthin zu verallgemeinern ist, sondern sich selbst als etwas Besseres angesehen wissen will und auf Grund göttlicher Güte auf Vorzugsbehandlung rechnet: er muß erst darauf hingewiesen werden, daß er τὰ αὐτὰ πράσσει, und daß das πράσσειν beim Gericht allein entscheidet. Pls fährt nicht fort ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, ἐνδείκνυσαι τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ γραπτὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου, sondern er ironisiert das κρίνειν und stellt ihm das allein ausschlaggebende πράσσειν gegenüber. Das führt darauf, in dem κρίνων den selbstgerechten Juden zu sehn, wie er gerade in einem bisher mit den paulinischen Gedanken ganz parallel gehenden Buche (Sap 14—15) charakteristisch zu Worte kommt (Sap 151 ff.): Σὺ δὲ ὁ θεὸς ἡμῶν χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα. ²καὶ γὰρ ἂν ἀμάρτωμεν, σοὶ ἔσμεν, εἰδότες σου τὸ κράτος· οὐχ ἀμαρτησόμεθα, εἰδότες ἔτι σοὶ λελογίσμεθα . . . ⁴ οὔτε γὰρ ἐπλάνησεν ἡμᾶς ἀνθρώπων κακότηχνος ἐπινοια οὐδὲ σκιαγράφων πόνος ἄκαρπος, εἶδος σπιλωθὲν χρώμασιν διηλλαγμένοις. Wenn er sündigt, ja dann ist's was anders, er hat die Entschuldigung, daß er das Hauptlaster nicht kennt, er ist ja kein Götzendiener, kennt Gottes Wesen und steht trotz seiner Sünden in einem besonderen Verhältnis zu ihm (vgl. 217 ff.). Nein, ruft Pls dawider, auch der Jude ist dem gleichen Strafgericht Gottes verfallen, denn Gottes Gericht erfolgt allein auf Grund der Taten. Daß der Angeredete 'der Jude' ist, ergibt sich auch aus v. 9, 10, denn der Gedanke läuft ununterbrochen bis v. 11 und weiter: 'aufs Tun allein kommt es an' betont v. 2 ebenso wie 9 und 10: 'nicht auf den Besitz irgend-

welcher persönlichen Vorrechte' ergänzt v. 11 zu 9 und 10, also auch zu 2: dann ist in v. 1. 2 selbstverständlich der Jude angeredet. Auch schließt v. 12 genau an 11 an, und da ist es schwerlich Zufall, daß für die Juden das Verbum *κριθήσονται* gewählt ist, eben weil sie als *κρίνοντες* geschildert sind; darauf weist auch die Umkehrung v. 27 hin. Bei dieser Auffassung tritt aber mit 21 ein neuer Gedanke auf. Alle Menschen sind *ἀναπολόγητοι*: die einen (1 20–32) in ihrer stets wachsenden sittlichen Verkommenheit, die andern (2 1–11) trotz ihres *κρίνειν*, weil beide Parteien Gottes Willen kennen, aber nicht ausführen. Dann muß man sich darein finden, daß *διὸ* nicht auf eine Begründung verweist, sondern farblose Uebergangspartikel ist, die unlogisch erscheint, wie das *διὰ τοῦτο* 5 12: möglich, daß unausgesprochene Zwischengedanken es veranlaßt haben. 2 *κατὰ ἀλήθειαν* hat in der *προσωπολημψία* v. 11 das Gegenstück. 4 Die Worte *χρηστότης χρηστὸν* und *μακροθυμία* weisen deutlich auf Sap 15 1 hin, vgl. auch Sap 11 28 12 10. 19. *καταφρονεῖν* hier ähnlich wie I Tim 6 2 nicht 'gering achten' sondern 'unziemlich denken über', wie es der Jude der Sap tut. *τὸ χρηστὸν* substantivisch wie 1 15 *τὸ πρόθυμον*, 3 2 *τὸ περισσόν* u. ö. Ueber *μετάνοια* Norden Agnostos Theos 134 ff. *ἄγει*: nämlich der Tendenz, aber leider nicht dem Erfolge nach. 5 *θησαυρίζεις*: Inschr. v. Priene n. 112 15 (Hiller) *ἐθησαύρισεν ἑαυτῷ παρὰ μὲν τῶν ζώντων ἔπαινον, παρὰ δὲ τῶν ἐπεσομένων μνήμην. δικαιοκρισία* selten: Hos 6 5 (Theodotus?) Testam. XII Patriarch. Levi 8. 15 P. Oxy. I 71 I 4 VI 904 2. 6 Zitat aus Ps 61 18 vgl. Prov 24 12 LXX. 7 *ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ* wie II Cor 1 6 *ὑπομονὴ τῶν αὐτῶν παθημάτων. ζῶν αἰώνιον* sc. ἀποδώσει, aber 8 *ὀργὴ καὶ θυμὸς* sc. ἔσται: dieses Abspringen von der angefangenen Konstruktion ist charakteristisch für den paulinischen Briefstil. *ἐριθεία* ist *ambitus*, Buhlen um Gunst der Parteien im Gegensatz zu offenem Aufstand: Aristot. Polit. V 3 p. 1303^a 14 *μεταβάλλουσι δ' αἱ πολιτεῖαι ἀνευ στάσεως διὰ τε τὰς ἐριθείας* usw. (vgl. Polyb. X 22 (25)⁹ und Dittenberger Syll. I³ n. 526 Anm. 8). So faßt es z. B. auch Theodoret zu unserer Stelle (III 30 Schulze) 'die sich um die Bosheit Mühe geben', so ist es auch wohl in der Quelle der Lasterkataloge II Cor 12 20 Gal 5 20 gemeint gewesen; (vgl. Philo de mutatione nom. 150 p. 601 'politische' Laster). Aber Stellen wie unsere und Phil. 1 16 f. 2 3 machen es wahrscheinlich, daß Pls es von *ἐρις* abgeleitet und als 'Hader' aufgefaßt hat: die Vulgata übersetzt '*contentio*', ähnlich die Peschita, Chrysostomus (IX 464^b Montf.) gibt es durch *φιλονεικία* wieder. WBauer Wörterb. s. v. schlägt 'Selbstsucht, Eigennutz' vor. Lagrange denkt an volkstümliche Ableitung von *ἐρεθίζω* und versteht 'Geist der Auflehnung'. Außerhalb der paulinischen und der davon abhängigen Literatur (wie Jac 3 14. 16 f. Ignatius ad Philad 8 2) ist das Wort in hellenistischer Zeit nicht nachgewiesen. Zu *τοῖς ἐξ. ἐρ.* vgl. Radermacher Gramm.² 26. 2174. 9 *ψυχὴ* vgl. zu 8 11. V. 11 begründet das *παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ* von v. 10 und *πάσαν ψυχὴν* etc. von v. 9. Zum Ausdruck vgl. II Cor 8 5 *ἑαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν*. Das *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον* besagt, daß der Jude, der das Gesetz in extenso kennt, besonders scharf angefaßt, gegebenenfalls aber auch als Angehöriger des Volkes Gottes besonders geehrt wird. Das ist kein *πρόσωπον λαμβάνειν*, denn darunter versteht man eine ungerechte Belohnung bzw. Gerechtersprechung eines Schuldigen auf Grund persönlicher Motive: also hier, weil der Schuldige zu Gottes auserwähltem Volk gehört. *προσωπολημψία* hat Pls nach dem Hebraïsmus *πρόσωπον λαμβάνειν* der LXX (Lev 19 15 u. ö.) wohl selbst gebildet: danach Col 3 25 Eph 6 9 Jac 2 1 Polyc. ad Phil. 6 1, *προσωπολήμπτης* Act 10 34, *ἀπροσωπολήμπτως* I Petr 1 17. In V. 5–12 argumentiert Pls vom Standpunkte der volkstümlichen Religiosität aus, welche die Glaubensgerechtigkeit nicht kennt und ein Urteil auf Grund der Taten

- 12 Die da ohne Gesetz gesündigt haben, werden auch ohne Gesetz untergehen; und die da unter dem Gesetz gesündigt haben, werden auf
 13 Grund des Gesetzes gerichtet werden, denn nicht die das Gesetz hören, sind bei Gott gerecht, sondern die es tun, werden gerecht gesprochen
 14 werden. Wenn nämlich die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur die (Vorschriften) des Gesetzes ausführen, so sind sie sich (eben) selbst ein Gesetz, obwohl sie das (mosaische) Gesetz nicht haben: denn
 15 dadurch beweisen sie ja eben, daß die vom Gesetz geforderten Handlungen ihnen ins Herz geschrieben sind, und gleichfalls zeugt dafür ihr Gewissen und die Gedanken, die sich untereinander verklagen oder

erwartet. Da er in diesem Zusammenhang aber die Idee der Werkgerechtigkeit gerade ad absurdum führen will, so müssen streng logisch diese ganzen Erörterungen als hypothetisch bezeichnet werden: es würde so kommen, wenn 1) das Evangelium nicht wäre und 2) die Erfüllung des Gesetzes möglich wäre. „Gesetzt auch, es würde sich alles so erfüllen, wie ihr Juden auf Grund des AT zu erwarten berechtigt seid, so habt ihr doch keinen Anlaß, euch über die Heiden zu erheben. Denn da es in diesem Falle aufs Tun allein ankommen würde, so müßte sich auch über euch, und zwar in erster Linie, der Zorn Gottes ergießen, denn auch ihr haltet das Gesetz nicht.“ Doch hat Pls trotz seiner absoluten Wertung der Glaubensgerechtigkeit daneben den Gedanken eines die Urteile abstufenden Gerichts nach den Taten beibehalten, vgl. Exc. zu II Cor 5 10. 12 Zu beachten wieder die Stellung des καί, welches dem Sinne nach vor ἀνόμως gehört vgl. zu 3 6. Marcion hat nicht ἐνόμως gelesen, wie früher behauptet wurde: vgl. Epiph. 42, 11, 8 p. 118 5 in Holls berichtigtem Text. 14—16 Auf die düstere Schilderung des Heidentums in c. 1 folgt jetzt eine durch den Gegensatz zum jüdischen Hochmut verursachte freundlichere Beurteilung. Die Heiden erfüllen ja tatsächlich eine ganze Anzahl at. Gebote oder stellen sie wenigstens als sittliche Forderung auf, ohne das AT zu kennen; also ist ihnen der Kern des Gesetzes von Natur aus ins Herz geschrieben. Daraus erklärt sich die Tatsache des Gewissens in der Heidenwelt.

Daß alles SITTICHE HANDELN die Befolgung der uns von der NATUR eingepflanzten Gesetze sei und in der Gottheit wurzle, ist der Fundamentalsatz der stoischen Ethik: Chrysipp bei Plutarch de Stoicorum repugnantia 9 p. 1035 0 οὐ γὰρ ἔστιν εὐρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν ἢ τὴν ἐν τοῦ Διὸς καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐπιτεθεὶν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι εἶρεν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν und Cicero de legibus I 6 18 *lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria*. Weiteres bei vArnim Stoicorum vet. fragm. III 308—326). Diesen — im I Jahrh wahrhaftig 'populären' — Gedanken übernahm das hellenistische Judentum und gab ihm die für seine Propagandazwecke wertvolle Form, daß das mosaische Gesetz der vollendete Ausdruck des in der Natur begründeten Sittengesetzes sei: IV Macc 5 25 'πιστεύοντες γὰρ θεοῦ καθίσταται τὸν νόμον, οἴδαμεν, οὐ καὶ κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης: darum sind seine Gebote als göttlich durch unser menschliches Gefühl erwiesen' führt Eleazar vor Antiochos aus. Philo bringt den Gedanken der auf gleichem göttlichem Ursprung beruhenden Harmonie von mosaischem Gesetz und naturgemäßer Ethik mehrfach zum Ausdruck de opif. mundi 3 p. 1 M. τοῦ κόσμου τῇ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῇ κόσμῳ συνφθοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐδὴς ὄντος κοσμοπολίτου, πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπseudύοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικαται. de Abrah. 5 p. 2 M. 'Die Patriarchen sind ἔμφυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι.

deren Leben beweist, daß τὰ θετειμένα διατάγματα τῆς φύσεως οὐκ ἀπάρδει, sowie daß man ohne große Mühe dem Gesetz entsprechend leben kann, ὅποτε καὶ ἀγράφῳ τῇ νομοθεσίᾳ, πρὶν τι τὴν ἀρχὴν ἀναγραφῆναι τῶν ἐν μέρει, βραδίως καὶ εὐπετῶς ἐχρήσαντο οἱ πρῶτοι' quod omnis probus liber 46 p. 452. vita Mosis II 14 p. 136 σφραγίσι φύσεως αὐτῆς σεσημασμένα (νόμιμα) 51 f. p. 142. Da finden wir den rein jüdischen Gedanken, daß die Thora das Fundament der Welt bilde (Siegfried Philo 156) in neuer, eben durch den Hinzutritt der stoischen Sittentheorie hellenisierte Form. So ist auch hier die Beweisführung des Pls ganz im Sinne seiner griechisch gebildeten Volksgenossen. Neben dieser feinsinnigen Erklärung der Tatsache, daß die ethischen Gebote der Heiden und Juden so auffällig übereinstimmen, begegnet uns eine gröbere bei Aristobul und Verwandten, welche literarische Abhängigkeit der Philosophen vom AT zu erweisen versuchen: das ist für Philo bereits eine selbstverständliche Tatsache de specialibus legibus 61 p. 345 διὸ καὶ τῶν παρ' Ἑλλήσιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωσαέως στηλῶν εἰς διατάξασθαι δοκοῦσι μὴ μαρτυρεῖν ἀκοσίῳ. Siegfried Philo 20. 156 ff. Zeller Philos. d. Griechen III 2⁴ p. 394 vgl. Hirzel Ἄγραφος νόμος S. 27 Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Cl. XX 1. Norden Agnostos Theos 11. 122. Geffcken Zwei gr. Apologene 31. Böhlig Stud. u. Krit. 1914, 1 ff. Pohlenz Götting. Gel. Anz. 1913, 639 ff. Dem rabbinischen Schrifttum sind diese Gedankengänge fremd: Billerbeck 88 f.

14 Statt des schon bei Clemens Strom. I 95, 3 II 44, 4 bezeugten und in allen Hss. und sonstigen Quellen, sogar in D, sich findenden εὐτοὶ lesen alle Lateiner *eiusmodi* == οἱ τοιοῦτοι nach G, ebenso Orig. in Mat. 17, 16 (4, 121 Lo.): eine alte und sinngemäße Variante; Pls braucht ὁ τοιοῦτος, οἱ τοιοῦτοι = 'derartige Leute' gern. Origenes zu Rm 3²¹ erklärt (VI 201 Lo.): *est praeterea et illa apud apostolum de hoc sermone (das Wort νόμος) si quis diligentius observet mira distinctio . . . si quando igitur Mosis legem nominat, solitum nomini praemittit articulum, si quando vero naturalem vult intellegi, sine articulo nominat legem.* BWeiß hat diese Theorie am schärfsten durchgeführt. Daß sie unhaltbar ist, zeigt schon v. 14, s. zu 12. Ausführliche Darlegung bei EGrafe die paulinische Lehre vom Gesetz² S. 2—7. 15 ἔργον τοῦ νόμου wie stets 'die vom Gesetz vorgeschriebene Handlung': der Ausdruck hier durch einen unausgesprochenen Gegensatz verursacht; den Heiden ist das ἔργον τ. v. im Herzen verzeichnet, Ausdruck nach Jer 38³³, die Juden haben das βιβλίον τ. v. aber nur auf dem Pergament: was ist besser? συμμαρτυρούσης (vgl. 9 1): Das Zeugnis des Gewissens steht mit dem der Personen in Einklang und beweist, daß ein natürliches Gesetz vorhanden ist: denn nur einem solchen können die miteinander disputierenden Gedanken ihre Argumente entnehmen. ἢ συνειδήσις = τὸ συνειδός im I Jh. geläufiger Terminus für die 'conscientia consequens' vgl. auch ENorden Agnostos Theos 136 1: Auch zu τῶν λογισμῶν κατηγορούντων etc. ist συμμαρτυρούντων zu ergänzen. Es treten als μάρτυρες = Zeugen auf: 1) die Heiden selbst durch die Tat ihrer instinktiven Befolgung gesetzlicher Vorschriften, 2) ihr Gewissen als zweites Ich, 3) die Einzelgedanken, die anklagenden des Gewissens und die entschuldigenden der Person in Wechselrede. Und was bekunden diese „drei Zeugen“ (Kühl vgl. II Cor 13 1 = Deut 19 15)? Nichts anders, als daß die Heiden das Gesetz kennen — soweit ist der Gedanke der Stelle klar. Und zu welchem Zweck? Wir dürfen wohl mit den Worten des Pls 1 20 antworten: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογίτους: die Heiden zeugen also gegen sich, und das Verdammungsurteil über die ἀνόμως ἀμαρτύντες v. 12 besteht zu Recht. Dann ist aber auch deutlich, daß diese Zeugnisablegung am jüngsten Gericht stattfinden muß, wie v. 16 ausdrücklich angibt. Das Praesens ἐνδείκνυνται ist dann, wie so oft (Radermacher Gramm.² 152) futurisch zu fassen und mit ἐν ἡ ἡμέρᾳ zu verbinden. Die ganze Ausführung

- 16 auch entschuldigen: (sie beweisen es) an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird nach meinem Evangelium durch Christus Jesus.
- 17 Wenn du aber dich (mit Stolz) einen Juden nennst, auf den Besitz des Gesetzes dich verläßt und dich deines (besonderen) Verhältnisses zu Gott rühmst, seinen Willen kennst und zu prüfen weißt, worauf es 18 ankommt, weil du aus dem Gesetz unterrichtet worden bist, und dir zutraust ein »Führer der Blinden« zu sein, »ein Licht in der Finsternis, 20 »ein Erzieher der Unweisen, ein Lehrer der Unmündigen«, weil du »die »Verkörperung der Erkenntnis und der Wahrheit« im Gesetzesbuche be- 21 sitzest — nun, der du den andern lehrst, dich selbst lehrst du nicht? 22 der du predigst, man solle nicht stehlen, du stiehlest? der du sprichst, man dürfe nicht ehebrechen, du brichst die Ehe? der du die Götzen 23 verabscheust, du beraubst (ihre) Tempel? (Kurz,) der du dich des Gesetzes rühmst, du beschimpfst Gott durch die Uebertretung des Gesetzes. 24 Du machst wahr, was geschrieben steht »der Name Gottes wird um »euretwillen gelästert unter den Heiden«.

ist der von 1 18—20 nächstverwandt. Wer μεταξὺ ἀλλήλων nicht auf die Gedanken, sondern auf die Heiden bezieht ('das Zeugnis der Urteile, die sie im gegenseitigen Verkehr über das Tun ihrer Mitmenschen zu fällen imstande sind' Kühl, ähnlich Sickenberger, auch Steinmetz Bibl. Zeit- u. Streitfragen VI 8) verzichtet ohne Not auf die nächstliegende Auffassung der Worte. 16 Die meisten Zeugen bieten ἐν ἡμέρᾳ ὅτε wie der byzant. Text, ἐν ἡμέρᾳ ἧ A sa bo-Hss. (pesch? ἐν ἡμέρᾳ θεοῦ ὅς κρ. bo-Hss.), bei den Lateinern finden sich beide Lesarten, Ps.Cyprian de rebapt. 13 (p. 86, 19 Hartel) Pel haben cum = ὅτε. Allein B bietet ἐν ἧ ἡμέρᾳ, was man ohne weiteres als wertlose Variante einer einzelnen Hs. verwerfen würde, wenn nicht B auch in seinen Besonderheiten oft älteste Lesarten bewahrt hätte (vgl. zu 1 32). Hier könnte ἐν ἧ ἡμέρᾳ der Urtext sein: ἧ fiel vor dem folgenden ἧ aus und dann wurde, um die Konstruktion wieder einzurenken, ὅτε oder ἧ hinter ἡμέρᾳ eingeschoben. Doch sind alle solche Sonderlesarten in B verdächtig, wenn sie auch noch so alt sind (s. zu 1 32 41), und wahrscheinlich bleibt, daß der ägypt. Text ἐν ἡμέρᾳ ἧ der richtige ist. Ob man κρίνει oder κρίνειτ lesen will, muß der Leser selbst entscheiden: der Schreiber des Pls machte keine Akzente, so daß auch das Zeugnis der Handschriften und Uebersetzungen nur Meinungen von Lesern wiedergibt. Uebrigens wäre durch den Zusammenhang auch κρίνει als futurisches Präsens gesichert. Durch die vorgetragene Gesamtaufassung, welche sich aus dem Wortlaut ungezwungen ergibt, erwächst nun aber die Schwierigkeit, daß dies künftige, nur nach den Taten verfahrenende Gericht als κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου bezeichnet wird und Christus als Richter erscheint. Nun ist doch aber gerade der Inhalt des paulinischen Evangeliums, daß Gott nicht die Taten, die ἔργα, ansehen, sondern den Glauben als rechtfertigend annehmen wird. Dieser Widerspruch hat dazu Anlaß gegeben, die Auslegung der vorangehenden Worte v. 15 zu ändern oder v. 16 als inhaltliche Entgleisung des Pls bzw. als später eingeschobene Glosse zu betrachten. Auch hat man κατὰ τὸ εὐ. μου nur zu δὲ ἰ. X. bezogen: 'und zwar ist es nach meiner Verkündigung so anzusehen, daß die Funktion des Richters J. C. übernehmen wird' (Kühl, BWeiß). EWeber (Bezieh. v. Rm 1—3 z. Missionsprax. 142 ff.) versteht v. 16 nach Hofmanns Vorgang 'von dem gegenwärtig

an vielen Heiden sich vollziehenden Glaubensgericht' (vgl. 3 s I Cor 14 24 Gal 2 19 6 14) und interpretiert v. 15 dementsprechend von der Gegenwart. Jülicher faßt v. 15 als das in der Gegenwart erkennbare Zeugnis — die Heiden kennen das Gesetz, wie die uns bekannte Tatsache des Gewissens beweist — und nimmt dann einen Gedankensprung zu v. 16 an 'wie sich offenbaren wird am Tage des Gerichts', wobei freilich die Berufung des Pls auf 'sein' Evangelium befremdlich bleibt. Mir scheint — bessere Einsicht vorbehalten —, daß Pls hier unter εὐαγγέλιόν μου nicht speziell die Heilslehre vom Glauben verstanden wissen will, von der er den Römern ja noch nichts gesagt hat, sondern seine Gesamtverkündigung meint, deren ersten Teil 'vom Zorne Gottes und dem Gericht nach den Taten' er jetzt noch vorträgt. Und zu dieser Gesamtverkündigung gehört auch bei Pls ein Gericht nach den Taten s. II Cor 5 10 und Exc. zu d. St. Ueber den Doppelsinn von εὐαγγέλιον vgl. JSchniewind Die Begriffe Wort u. Evgl. bei Pls (Bonner Diss. 1910) 74 ff. **17** Durch die i-Aussprache ist aus εἰ δέ die Lesart ἰδέ geworden, die seit Chrys gelegentlich im byzantinischen Text erscheint. Das δέ bringt einen Gegensatz zu v. 12; noch immer wird das Thema von v. 10 ausgeführt: die 'Gesetzlosen' v. 12—16 wie die 'Hüter des Gesetzes' v. 17 ff. sind gleich unentschuldigbar und verdammlich. ἐπαναπαύομαι τινι 'sich auf etwas verlassen' I Macc 8 12 Micha 3 11 Epictet I 9 s. καυχᾶσθαι (καύχημα, καύχησις) kommt im klass. Gr. selten vor, häufig in der LXX (constr. ἐπί, ἐν oder acc.): im NT nur bei Pls, der es sehr oft gebraucht, und der von ihm abhängigen Literatur Jac 1 9 4 16 Hebr 3 6 Ignatius Philad. 6 3 Pol. 5 2 III Cor. 15 (constr. ἐπί, ἐν, περί, ὑπέρ εἰς, acc.). **18** τὰ διαφέροντα (vgl. Phil 1 10) heißt nicht 'was sich unterscheidet' = Gutes und Böses (so Theodoret III 33 Sch.), wofür Belege fehlen, sondern 'worauf es ankommt' (Gegensatz ἀδιάφορα) Plutarch de rect. aud. 12 p. 43^e, quom. adulator 35 p. 73^a ὑπέρ μεγάλων καὶ σφόδρα διαφερόντων u. ö. (vgl. Wendland im Philologus LVII 115). Ptolemaeus ad Floram bei Epiph. haer. 33, 5 2. 8 κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων. Inschr. v. Priene 247 4 διαφέροντα τῇ πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίᾳ = 'der hervorragt, sich auszeichnet'. LeBas-Waddington Syrie III 410 2 τὰ διαφέροντα αὐτοῖς = 'ihre Interessen'. Brustin Revue de Théol. et de Phil. 42, 196. Vgl. die διαφορά bei Hekataeus Geffcken. Zwei griech. Apologeten S. XIV 2. **19** f. machen den Eindruck, als zitiere Pls die Worte einer jüdischen für Proselyten berechneten Schrift: ὁδηγὸς τυφλῶν beanspruchen Mt 15 14 die Pharisäer zu sein, die sich wohl auf Js 42 6. 7 49 6 (ἀνοιξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν und φῶς ἐθνῶν) stützen: so Lagrange. Aus solcher Quelle stammt wohl auch das eigenartige μόρφωσιν τῆς γνώσεως: über γνώσις in Gebeten des hellenistischen Judentums (Const. ap. VII 33—38 VIII 12) vgl. Bousset Göttinger Nachr. 1915, 466 ff. Orac. Sibyll 3, 195 heißen die Juden βίου καθοδηγοὶ für alle Menschen. **21** Statt den immer noch fehlenden Nachsatz zu εἰ v. 17 korrekt zu bilden, setzt Pls mit einer neuen Satzfolge ein. **22** ἱεροσολεῖς: Joh. Chryst. IX p. 473^o f. M. καὶ γὰρ σφόδρα ἦν ἀπηγορευμένον τῶν ἐν τοῖς εἰδωλείοις ἄπτεσθαι χρημάτων διὰ τὸ βδελυρόν· ἢ δὲ τῆς φιλοχρηματίας τυραννίς φησι καὶ τοῦτον ἡμᾶς ἔπεισε καταπατήσαι τὸν νόμον. Mit der Möglichkeit, daß ein Jude einen heidnischen Tempel bestehlen könnte, rechnet auch Act 19 37 Josephus Ant. IV (207) 8 10. Daß Geschenke einer vornehmen Proselytin für den Jerusalemer Tempel durch vier Juden unterschlagen seien, berichtet Josephus Ant. XVIII (81 ff.) 3 5. Ps. Salom. 8 13 wird von den sittenlosen Juden gesagt τὰ ἄγια τοῦ θεοῦ διηρηπάζουσιν. Weitere Beispiele bei Billerbeck 113 ff. **23** Der Satz ist nicht Frage, sondern bildet mit v. 24 den zusammenfassenden Abschluß: so richtig Lagrange. **24** Das Zitat frei nach Js 52 5 LXX (nicht Ez 36 20). 'Um eurentwillen', weil man

25 Die Beschneidung nützt nämlich (allerdings) etwas, (aber nur)
wenn du das Gesetz befolgst: bist du aber ein Uebertreter des Gesetzes,
so ist deine Beschnittenheit (in Gottes Augen) zur Unbeschnittenheit
26 geworden. Wird nun nicht (dementsprechend), falls ein Unbeschnit-
tener die Rechtsforderungen des Gesetzes beobachtet, seine Unbe-
27 schnittenheit (von Gott) als Beschnittenheit angerechnet werden? Und
dann wird der physisch Unbeschnittene, der das Gesetz erfüllt, über
dich zu Gerichte sitzen, der du mit dem buchstäblichen Wortlaut (des
Gesetzes) und der Beschneidung versehen (trotzdem) ein Uebertreter
28 des Gesetzes bist. Denn nicht, wer äußerlich (ein Jude ist), ist ein
(rechter) Jude, noch die äußerliche Beschneidung am Fleische (ist die
29 wahre), sondern wer im Verborgenen ein Jude ist, (ist ein rechter
Jude,) und die (richtige) Beschneidung ist die des Herzens (,die da ge-
schieht) auf Antrieb des Geistes, nicht bloß weil es der Wortlaut befiehlt;
(das ist ein Jude,) dessen Lob nicht aus der Menschen, sondern aus
Gottes Munde stammt.

3 Ja, was ist denn (dann aber überhaupt noch) der Vorzug des Juden
2 oder der Nutzen der Beschneidung? Gar viel nach jeder Richtung hin.
3 Erstens: ihnen sind Gottes Verheißungen anvertraut worden. Denn
wie ist's damit? Wenn auch einige bundbrüchig geworden sind, deren
4 Bundesbruch macht doch nicht Gottes Bundestreue zu nichte? Nim-
mermehr! Sondern es muß sich zeigen, daß Gott wahr ist »jeder
»Mensch aber (wie der Psalmist sagt) ein Lügner« wie denn geschrieben
steht »damit du als gerecht erfunden wirst in deinen Worten und ob-
5 »siegst, wenn man mit dir rechtet«. Wenn aber unsere Ungerechtigkeit

von den Dienern auf den Herrn schließt. V. 25—29 unterstützt die Hauptthese v. 17—24 durch Abwehr des jüdischen Hinweises auf die Beschneidung, die ein besonderes Verhältnis zu Gott begründe, also auch milderes Urteil, ja Gnade des Richters zur Folge habe (vgl. Sap 15 2). Da es zugleich die These seiner judenchristlichen Gegner ist, bekämpft er sie besonders nachdrücklich: Tun des Gesetzes ist auch für den Beschnittenen das allein Entscheidende. Vgl. syr. Apoc. Baruch 48 22 *Denn auf dich vertrauen wir, da dein Gesetz ja bei uns ist; und wir wissen, daß wir nicht fallen, so lange als wir an deinen Bundesvorschriften festhalten* (also das Tun entscheidet). 26 Hier tritt besonders deutlich das Hypothetische dieser ganzen Ausführungen hervor. Pls sieht auch hier noch von der sonst für ihn feststehenden Tatsache ab, daß überhaupt niemand das Gesetz erfüllen kann (3 22 f.), und setzt den Fall, ein Heide erfüllte es wirklich, wofür er ja v. 14. 15 die theoretische Möglichkeit nachgewiesen hat. Er ist hier in der Stimmung zu sagen: ein Heide wird noch eher das Gesetz erfüllen als ihr Juden! wozu ihm Erfahrungen über relativ größere Gerechtigkeit einzelner Heiden die Handhabe bieten mögen. 27 Lagrange sieht hier eine Reminiscenz an Mt 12 41. *ὡς* wie oft vom begleitenden Umstand (nicht 'durch') Kühner-Gerth II 1 p. 482 f. 28 verkürzter Ausdruck für *ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαίος Ἰουδαίος ἐστίν, οὐδὲ ἢ ἐ. τ. φ. ἐ. σ. περιτομή περιτομή ἐστίν*, analog ist v. 29 zu konstr. 29 Beschneidung des Herzens nach Deut 10 16 30 6 Jer 4 4 9 26 Ez 44 7 Od. Salom. 11 1. 2. Philo hat ähnliche Gedanken vorgetragen de migr. Abrah. 92

p. 450 M. de special. leg. I 6 p. 211 M. ebenda 305 p. 258 M. οὐ geht auf ἰουδαϊσμός, der Inhalt des ἔπαυτος ist, 'wahrhaft ein Israelit zu sein, in dem kein Falsch ist' Joh 1 47. Auf stoische Parallelen verweist AFridrichsen Symbolae Arctoeae I (1922), 39 ff. **IIII** 1—8 Die Zurückweisung immer neuer sich aufdrängender Einwürfe oder Mißverständnisse (vgl. zu v. 8) bringt den Apostel immer weiter vom Thema ab, obwohl er sich sichtlich bemüht, nur in kurzen Andeutungen diese Nebengedanken zu erledigen: uns erwachsen aus dieser Kürze Schwierigkeiten im Verständnis. Aus v. 28 f. wird der Leser geneigt sein zu folgern, daß von einem Vorrang der Juden in religiöser Hinsicht keine Rede sein könne. Das mag der herzlich an seinem Volke hängende (vgl. 9—11) Jude Pls nicht gelten lassen: freilich weiß er nur einen Ehrenvorzug zu nennen: wirklichen Vorrang in der entscheidenden Frage muß er ablehnen v. 9. **2** Dem πρώτον folgt keine Fortsetzung: an was Pls gedacht hat, kann man aus 9 4. 5 ersehen. Origenes las (mit sa?) πρώτοι γὰρ ἐπίστευθῆσαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (Bauernfeind 95 f.). Aus ihm haben die Lesart entlehnt Euseb. dem. evang. IX 9, 4 und Athanas. in Ps. 118, 162 (I 2, 1218 f. Montf.), in Bibelhss. oder Uebersetzungen findet sie sich nicht. Sie ist eine handgreifliche Erleichterungskorrektur. Möglich ist, daß von hier aus γὰρ in SA Koine hinter μὲν eingedrungen ist (Zahn), obwohl sich der Zusatz bei der Beliebtheit der Verbindung μὲν γὰρ auch ohne dies erklärt. Daß mit λόγια 'die Verheißungen' (9 ε) gemeint sind, lehrt das Folgende. **3** τί γάρ; (bei Pls noch Phil 1 18) 'denn wie steht's mit dem eben Gesagten, was ist davon zu halten?' — dann die zweite Frage mit dem Inhalt 'ist's etwa nicht richtig? entbindet vielleicht die Bundbrüchigkeit der Juden Gott von der Erfüllung seiner Verheißungen?', so daß also die Juden längst gar nicht mehr mit den λόγια betraut wären. Zum Gedanken vgl. Jer 38 32. Das ἀπιστεῖν (in diesem Sinne auch II Tim 2 13) 'einiger' besteht nicht in Unglauben an das Evangelium, das hier ja gar nicht in Frage kommt, sondern in groben Uebertretungen des Gesetzes seit den Tagen des goldenen Kalbes. μὴ γένοιτο bei Pls sehr beliebte Wendung zur feierlichen Verwahrung gegen falsche Konsequenzmacherei. So oft im hell. Gr.: vgl. Epictet ed. Schenkl Index p. 540^o. Bultmann Stil d. paul. Predigt 33. **4** γινέσθω der Imperativ bei der Forderung des religiösen Bewußtseins. Ps 115 2 und 50 ε zitiert. Mit **5** geht Pls zu einem neuen Einwurf über, dessen Berechtigung uns zunächst unklar ist. Pls wollte nachweisen, daß die Verheißungen an Israel trotz allem bestehen bleiben. Das ist mit v. 4 erledigt. Der zu v. 5 überleitende Gedanke, daß die Schlechtigkeit der Menschen dazu da sei, um als Folie für Gottes Gerechtigkeit zu dienen, ist in 4 nicht ausgesprochen, wohl aber in der von Pls nicht mitzitierten ersten Hälfte von Ps 50 ε: 'An dir allein habe ich gesündigt und das was böse vor dir ist getan, damit du gerecht erfunden werdest' usw. Dies Psalmwort hat Pls im Sinn, wenn er mit εὶ δὲ den erwähnten Gedanken wie einen vom Leser ausgesprochenen einführt und zurückweist. θεοῦ δικαιοσύνη hier, wie δικαιοσύνη lehrt, die Eigenschaft Gottes. συνιστάναι = 'konstatieren' Gal 2 18. τί ἐροῦμεν im Rm siebenmal (4 1 6 1 7 7 8 31 9 14. 30), sonst nicht bei Pls. Ueber ὀργή als 'legitime Empfindung des Richters' s. Hirzel Themis 416. Pohlenz Zorn Gottes 15 3. Die Anlage des Vordersatzes würde als Nachsatz erfordern 'ist dann nicht Gott ungerecht?' (Antwort 'Ja'): Pls ändert die Konstr. in eine 'Nein' erwartende Frage (ebenso 9 14), um auch dem Scheine der Blasphemie zu entgehen, und fügt sofort hinzu κατὰ ἄνθρωπον λέγω: (noch I Cor 9 8 Gal 3 15 und ἀνθρώπινον λέγω Rm 6 19) stets = 'ich rede wie ein Mensch redet, dessen Gesichtskreis nur menschliches umfaßt': hier nicht als ob Pls das eben Gesagte dadurch als Meinung der Gegner bezeichnen wollte ('ich rede

Gottes Gerechtigkeit ins rechte Licht stellt, was dann? Ist Gott etwa ungerecht wenn er seinen Zorn verhängt — ich rede nach menschlicher
 6 Logik —? Nimmermehr! Denn wie sollte Gott (sonst) die Welt rich-
 7 ten? Und wenn Gottes Wahrhaftigkeit auf Grund meiner Lügen-
 8 haftigkeit groß geworden ist zu seiner Verherrlichung, was werde
 ich denn da noch als Sünder gerichtet? Und gilt etwa das Wort, das
 gewisse Leute lästerlich mir zuschreiben »Laßt uns das Böse tun, da-
 »mit das Gute komme«? Die empfangen ihr Urteil mit Recht!

9 Wie steht's nun? Haben wir (Juden) einen Vorzug? Nicht so
 schlechthin. Denn vorhin bereits habe ich die Anklage erhoben, daß
 10 Juden und Griechen alle unter der Sünde stehen, wie geschrieben steht:
 11 »Da ist kein Gerechter, auch nicht einer, da ist keiner, der verständig
 12 »ist, keiner der Gott sucht. Alle sind abgewichen, alle zusammen sind
 »sie untüchtig geworden. Da ist keiner, der das Gute tut, auch nicht
 13 »ein einziger. Ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund, mit ihren Zungen
 14 »betrogen sie, Schlangengift ist unter ihren Lippen. Ihr Mund ist voll
 15 »Fluch und Bitterkeit, schnell sind ihre Füße, Blut zu vergießen, Ver-

es Menschen nach' Weizsäcker), sondern in dem das Anstößige entschuldigen-
 den Sinne 'ich ziehe die Konsequenz nach menschlicher Logik'. Origenes
 kannte aber griechische Handschriften, welche *κατὰ τῶν ἀνθρώπων* lasen, was
 natürlich zu *ὀργὴν ἐπιφέρων* bezogen werden sollte (*α* 78 Bauernfeind 96 und
 com. lat. 6, 163 Lo.): es ist lehrreich zu sehen, wie unsinnige Aenderungen sich
 in solch alten Hss. finden. 6 Der Sinn ist nicht deutlich ausgesprochen: ent-
 weder 'wie sollte Gott die Welt richten, wenn er ungerecht wäre' (so La-
 grange) oder 'wenn er seinen Zorn nicht zur Erscheinung brächte' oder 'wenn
 er die Juden unbestraft ließe'; in letzterem Falle wäre es eben nicht der
 ganze *κόσμος*, der gerichtet würde. *ἔπει* = 'da sonst' wie 11 *ε*, gut griechisch.
 7 Das *εἰ δὲ* ist parallel dem von v. 5, auch der Gedanke der gleiche, nur,
 daß er seinen Ausdruck aus 4^a entlehnt, während *ε* nach dem nur z. T. aus-
 gesprochenen Zitat 4^b gebildet war. *ἐν* hier instrumental. *ἐγὼ* ist dasselbe
 'ich', welches *ε* mit *ἡμῶν* bezeichnet wird, der Jude, von dessen *ἀπιστία* *ε*
 zu reden beginnt. *τί ἔτι κἀγὼ κρίνομαι* nicht 'auch ich' (außer dem Heiden),
 sondern *καί* gehört zu *κρίνομαι* 'was werde ich denn auch noch gerichtet
 (statt belohnt zu werden)'. Diese laxen Stellung des *καί*, deren Verkennung
 zu vielen gequälten Erklärungen Anlaß gegeben hat, bei Pls sehr häufig
 z. B. I Thess 2 13 *καί διὰ τοῦτο καί ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν* 'deshalb danken wir
 denn auch' (nicht 'auch wir', was dort ganz sinnlos), I Thess 3 5 *κἀγὼ*
ἐπεμψα 'habe ich denn auch geschickt': ferner Rm 5 3 8 11. 24 9 24 15 14. 19
 II Cor 6 1 Eph 6 21. 8 *καί μή* sc. *ἔστιν* parallel dem *μή* in 5: 'es gilt doch
 nicht *ὅτι* „ποιήσωμεν . . .“?' Hier sehen wir, was Pls zu dem Exkurs v. 5—8
 veranlaßt hat: er will bei Zeiten der von den Gegnern aus seiner Lehre
 vom 'Glauben allein' gezogenen falschen Konsequenz entgegentreten. 6 1 ff.
 tut er das im richtigen Zusammenhang ganz ausführlich: was er Kap. 6 vom
 christlichen Standpunkt widerlegt, das lehnt er hier auch vom jüdischen ab.
 Ueber den Sinn des Vorwurfs s. zu 5 20. Die meisten Kommentare fassen
καί μή als Fortführung der Frage *τί κἀγὼ . . . κρίνομαι*: dann müßte es aber
 weitergehen *καί οὐ χί* (nämlich *ποιήσωμεν*) *καθὼς βλασφημούμεθα . . .* Deshalb
 wird angenommen, Pls habe urspr. schreiben wollen *τί μή . . . ποιήσωμεν* und
 habe dann gegen die Konstruktion des Satzes das *ποιήσωμεν* durch *ὅτι*: von

λέγειν abhängig gemacht. Möglich ist das allerdings, aber komplizierter als die oben gegebene Erklärung. Blaß-Debr. (Gramm. ⁶ § 427 4) streicht einfach ὅτι mit der Vulgata, G und verwandten Lateinern, aber nur 2 oder 3 späte griechische Hss. lassen gleichfalls ὅτι aus, so daß es auf der Hand liegt, daß dieser Text eine wertlose Erleichterung der schwierigen Konstruktion ist. ὧν geht wohl auf die τινές, nicht auf solche, die das Wort ποιήσωμεν zu ihrer Devise machen. Der Exkurs hat Pls so stark vom Thema abgebracht, daß er es ganz vergißt, die dem πρώτον v. 2 entsprechenden weiteren Vorzüge zu nennen s. zu v. 2. **9** Der Anfang ist schon im Altertum nicht verstanden worden und hat zu allerlei Textkorrekturen Anlaß gegeben. Zwei Zeugengruppen treten deutlich auseinander: 1) τί οὖν; προσχόμεθα; οὐ πάντως lesen die ägyptischen Zeugen SAB bo sa Or, die Byzantiner KLP mit der Masse der Minuskeln, von Lateinern die Vulgata, wie es scheint allein. 2)^a τί οὖν κατέχομεν περισσόν; (also ohne οὐ πάντως) haben Theodt, Severian v. Gabala (Catene p. 18 25. 27), wohl auch Theodor v. Mopsuestia (Cat. 17 30 μετὰ τὸν ἐκείνων ἔλεγχον, τῶν ἡμετέρων τὸ μέγεθος δείξομεν so!) und pesch: ^b τί οὖν προκατέχομεν περισσόν; Chrys (vgl. IX p. 497^c Montf.) und die alten Lateiner DG Ambst. Pel. Daneben gehen mancherlei wilde Varianten einher, wie προσχόμεθα, προερχόμεθα, περιχόμεθα. Die Zeugen von 2^b lesen auch meist im folgenden ἡτσιασάμεθα statt προητσιασάμεθα. Hier ist wieder Lesart 2 klar und einfach, Lesart 1 bietet starke Schwierigkeiten, ohne unmöglich zu sein: woraus angesichts ihrer guten Bezeugung ihre Ursprünglichkeit folgt. In 2 haben wir eine alte Konjektur vor uns, die unter Benutzung von v. 1 den anscheinend verderbten Text heilen wollte. προέχω heißt 'vorhalten' (zum Schutz) oder intr. 'einen Vorrang haben', das Med. προέχομαι bedeutet gewöhnlich 'vorhalten zum Schutz' oder übertragen etwas 'vorschützen', was hier keinen Sinn gibt: Pls scheint das Medium in der Bedeutung des Aktivs angewendet zu haben. Vgl. Hatzidakis Einl. in die neugriech. Gramm. S. 195 ff. Radermacher Gramm. ²79. 147, Blaß-Debrunner § 316. Pls nimmt v. 1 wieder auf und fragt wie v. 5 und 7 als Jude 'haben wir also einen Vorrang'? Antwort 'nicht so schlechthin, denn trotz des v. 2 Gesagten sind wir Juden in der Hauptsache mit den Heiden in gleicher Verdammnis'. Auch dem jüdischen Schrifttum ist der Gedanke nicht ganz fremd, daß alle Menschen, auch die frömmsten Juden Sünder sind: aber daneben besteht doch die volkstümlichere gegenteilige Meinung zugunsten der alttestamentlichen Frommen und der großen Rabbinen. Lehrreich Bab. Sanh. 101^a Der erkrankte Rabbi Elieser (um 90) fragt den R. Akiba: *habe ich irgend etwas von der ganzen Tora unbeachtet gelassen? Der sprach zu ihm; Du hast uns gelehrt, Rabbi, daß kein Mensch auf Erden gerecht ist, daß er Gutes täte und nicht sündigte*“ (Eccl 7 20). Billerbeck 155 ff. προητσιασάμεθα weist auf die gesamten Ausführungen Kap. 1 und 2 hin. Die Sünde als personifizierte dämonische Herrschermacht wie 6 7: vgl. MDibelius Geisterwelt im Glauben des Pls 122 f. Der Schriftbeweis 10—18 soll die Ungerechtigkeit auch der Juden nachweisen, wie v. 19 ausdrücklich betont. Er wird durch ein Mosaik aus at. Zitaten geführt: v. 10—12 = Ps 13 1—3 verändert und verkürzt, v. 13^{a b} = Ps 5 10 wörtlich, v. 13^c = Ps 139 4 wörtlich, v. 14 = Ps 9 28 verändert, v. 15—17 = Js 59 7—8 verändert und verkürzt, v. 18 = Ps 35 2 fast wörtlich (NB.: Im Vaticanus der LXX, also im Text der Ausgabe von Swete ist in Ps 13 3 die Fortsetzung nach Pls interpoliert, ähnlich in anderen LXX-Hss.). Diese Art der Kombination und willkürlichen Aenderungen at. Stellen ist bei Pls geläufig (vgl. Exk. zu Gal 4 30; Vollmer die at. Zitate bei Pls S. 36 ff.). Justin dial. 27 hat fast das gleiche Zitat, offenbar aus unserer Stelle. **13** ἐδολιούσαν Imperf. mit Aoristendung Rader-

16 »wüstung und Jammer ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens
 17 »haben sie nicht erkannt, da ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen.«
 18 Nun wissen wir aber, daß die Aussprüche des Gesetzes sich auf das
 19 Volk des Gesetzes beziehen, so daß (nunmehr) jeder Mund gestopft ist,
 20 und die ganze Welt schuldig ist vor Gott. Denn aus Gesetzeswerken
 »wird kein Fleisch gerecht vor ihm«, weil durch das Gesetz nur Er-
 kenntnis der Sünde kommt.

21 Jetzt aber ist unter Beseitigung des Gesetzes die Gottesgerechtig-
 keit offenbart worden, die vom Gesetz und den Propheten bezeugt wird;
 22 (diese) Gottesgerechtigkeit (entsteht) durch den Glauben an Jesus Christus
 und wird allen zuteil, die da glauben. Denn es ist kein Unterschied,
 23 sie haben ja alle gesündigt und ermangeln der göttlichen Herrlichkeit:
 24 und nun werden sie umsonst gerecht gemacht durch seine Gnade auf
 25 Grund der Erlösung in Christus Jesus. Den hat Gott als Sühnemittel
 hingestellt durch sein Blut, (das man sich zu eigen macht) durch den
 Glauben, und zwar zum Erweise seiner Gerechtigkeit, insofern er die früher
 26 in der Geduldsperiode Gottes begangenen Sünden vergibt, um seine

macher Gramm.² 92. 19 Das 19^a ausgesprochene Prinzip beweist, daß mit der
 Klage v. 10 – 18 nicht die Heiden, sondern nur die Juden gemeint sein können.
 ἴνα hier von der tatsächlichen Folge vgl. Radermacher Gramm.² 191, Blaf-
 Debrunner § 391 5. 20 Anspielung an Ps 142 2. In 20^b wird bereits flüchtig
 der Gedanke angeschlagen, welcher das Thema von 7 7 ff. bildet. V. 21 greift
 zurück auf 1 17. 18: während bisher nur der Zorn Gottes sich offenbarte, zeigt
 sich nun die Gottesgerechtigkeit. Daß sie bereits im AT geweissagt ist, und
 zwar gerade als 'Gerechtigkeit aus dem Glauben', setzt Pls in c. 4 und am
 ausführlichsten Gal 3 f. auseinander. 22 Ueber πίστις Ἰησοῦ vgl. Exk. zu 4 25 d
 und zu Gal 3 16, Bousset Kyrios Christos² 149. Es kann nicht Gen. subj. sein, wie
 Haubleiter Der Glaube J. Ch. 1891 und Kittel Stud. u. Krit. 1906, 419 an-
 nehmen. Deißmann Paulus² 125 ff. (und seiner Anregung folgend O. Schmitz
 die Christugemeinschaft des Pls im Lichte seines Genitivgebrauchs 1924)
 faßt πίστις Ἰησοῦ X. als 'Genitivus mysticus' = πίστις εἰς Ἰ. X. = πίστις
 ἐν Ἰ. X. = 'Glaube in mystischer Gemeinschaft d. h. in der Lebensverbin-
 dung mit J. Chr.' Dann müßte aber auch πιστεύειν εἰς Ἰησοῦν X. (Rm 10 14
 Gal 2 16 Ph 1 29) bedeuten 'in der Glaubensgemeinschaft mit J. Chr. leben':
 Diese Folgerung zieht Deißmann auch, obwohl das εἰς hier schwer erträglich
 ist. Vor allem aber wird bei dieser Auffassung der paulinische Sprachgebrauch
 von πίστις und πιστεύειν völlig von dem sonst im NT und außerhalb üblichen
 getrennt, und zwar ohne Not. Denn Ph 1 27 ἡ πίστις τοῦ εὐαγγελίου und
 Phm 6 πίστις ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν zeigen, daß Pls vom Glauben
 an Jesus und das Evangelium zu reden weiß, so gut er von πιστεύειν ἐπὶ
 θεῶν Rm 4 5. 24 spricht. An allen Stellen reicht die Erklärung des Genitivs
 als eines objectivus aus: da wird man nicht ohne Zwang Ausnahmen kon-
 struieren dürfen. Vgl. W. Bauer Wörterbuch s. v. πίστις. ¹) εἰς πάντας lesen
 die Aegypter SABC bo sa Clem. Paed. I 73, 2 Orig. in Ps 17, 25 (12, 64 Lo.);
²) εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας der byz. Text KL Minuskeln Chr Theodt pesch
 und von Altlateinern DG, während Augustin mehrfach in omnes allein bietet;
³) die vg liest super omnes allein, las also ἐπὶ πάντας statt εἰς πάντας, was
 im Griechischen nur noch vereinzelt bei Joh. Damasc. Lemma z. St. begegnet.
 Es ist also 1 der Urtext, 3 eine alte Variante, 2 die Kombination beider

Lesarten. 23 δόξα τοῦ θεοῦ erklärt durch 5 2 8 18. 30 I Cor 4 5: das apokalyptische Bild vom Lichtglanz, mit dem der Gerechte nach bestandnem Gericht bekleidet wird vgl. IV Esra 7 122—125. Apoc. Bar. I. 51 1. 3 54 15 s. Bousset Judentum 3 277. Ganz ähnlich die Klage der Eva im Leben Adams u. Evas 20: *Warum hast du mir das angetan, daß ich entfremdet ward von meiner Herrlichkeit, mit der ich bekleidet war?* (Kautsch Pseudepigr. II 522) und nach einer Tradition des IV Jh. in Bereschit rabba 12, 5 (p. 24^b Berlin) zu Gen 2 4 hat Adam durch die Sünde Herrlichkeit (וַי) verloren (Wünsche Biblioth. Rabb. Midr. Ber. Rabba S. 52) vgl. JWeiss Urchristentum 475 2. 24 Während ἀπολύτρωσις meist abgeschwächt = σωτηρία ist (Lc 21 28 Rm 8 23 I Cor 1 30 Eph 1 14? 4 30 Hebr 11 35), kommt es hier wie Col. 1 14 Eph 1 7 Hebr 9 15 dem ursprünglichen Sinne 'Loskaufung' näher (vgl. I Tim 2 6). ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ hier nicht in dem prägnanten Sinne 'im erhöhten Christus' (s. zu 6 11), sondern = 'durch Christus'. Die ἀπολύτρωσις findet nicht bei jeder Vereinigung eines neubekehrten Christen mit dem erhöhten Herrn immer aufs neue statt — das wäre die prägnante Auffassung von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ — sondern ist einmal durch eine Tat Christi vollzogen worden, also 'durch Christus', und diese Tat war ein Opfertod. Das beweisen die inhaltlich nächststehenden Wendungen 5 9 δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, 5 10 κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, II Cor 5 18 καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ II Cor 5 19 θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ vgl. Gal 3 13. Da erläutert ein Satz den andern: es ist ein feststehender Gedankenkomplex des Pls, aus dem heraus undeutliche Stellen, wie die unsere, ihr Licht empfangen. 25—26 Christus ist das *ἱλαστήριον*.

ἱΛΑΚΤΗΡΙΟΝ ist substantiviertes Adjektiv und bezeichnet eine irgendwie mit Sühne zusammenhängende Sache. So ist es z. B. geläufige Bezeichnung einer Sühnegabe, durch welche die zürnende Gottheit gnädig gestimmt werden soll: so eine Inschrift (Paton and Hicks inscr. of Cos n. 81) ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Ἀδοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῦς ἱλαστήριον (vgl. n. 347, Dio Chrysostomus or. XI 121 p. 184 M. u. ὄ.). Josephus Antiqu. XVI (179) 7, erzählt, wie Herodes das Grab Davids bestiehlt (vgl. zu Act 2 29) und nachher von Angst ergriffen ein marmornes *ἱλαστήριον μνήμα* aufstellt. Das Wort ist da Analagon zu den häufigen inschriftlichen Bezeichnungen der Weihgaben an die Gottheit als *σωτήριον* oder *χαριστήριον* vgl. Dittenberger Syll. IV³ s. v. und Or. inscr. II p. 721. MFränkel Inschr. v. Pergamon II S. 528 E. In der LXX wird die כַּפֹּת, der Deckel der Bundeslade, der am Versöhnungstag mit dem Blut des Sühneopfers bespritzt wurde (Lev 16 14) als *ἱλαστήριον ἐπιθεμα* (Ex 25 16 38 7 var.) oder meistens schlechthin als *ἱλαστήριον* bezeichnet (Ex 25 17 ff. Lev 16 2. 13. 14. 15 u. ὄ.): das tun danach auch Philo de Cherub. 25 p. 143 M. und der Hebräerbrief 9 5. Aber auch die Umfriedigung des Brandopferaltars, an der eine ähnliche Zeremonie vollzogen wird, ist Ez 43 14. 17. 20 ebenso genannt. Symmachus nennt in seiner Uebersetzung Gen 6 16 die Arche Noah ein *ἱλαστήριον* (Orig. Hexapla ed. Field I 23). Näheres bei Deißmann Bibelstud. 121. Z. f. nt. Wiss. IV 193.

Wie hat nun Pls das Wort hier gemeint? Ist Christus als „Sühnemal“ hingestellt worden, um Gottes Zorn zu beschwichtigen? Dagegen spricht, daß ja ausdrücklich gesagt wird, Gott habe ihn hingestellt — also nicht die der Sühne bedürftigen Menschen (so richtig Kühl). Ist Christus dem Deckel der Bundeslade verglichen (so mit Luther viele)? Das scheint einleuchtend, müßte aber bei der Vieldeutigkeit des Wortes *ἱλαστήριον* wohl deutlicher angezeigt sein. Das einfachste bleibt, dem Wort seine weite Bedeutung zu lassen und sie nur durch den Zusammenhang zu umgrenzen, also

Gerechtigkeit in der Gegenwart zu erweisen: so daß Gott also selbst gerecht ist und zugleich gerecht macht den, der im Glauben an Jesus wurzelt. Wo (bleibt) da das Rühmen? Es ist ausgeschlossen! Durch

‚Sühnemittel‘ oder (wie RSeeberg Dogmatik 2, 244 es faßt Accus. des Maculinums *ἱλαστήριος*) ‚Versöhner‘. Bruston Z. f. nt. Wiss. 1906, 77 ff. will *ὁν προέθετο* = ‚den er vorherbestimmte‘ fassen, was doch mit *ἔσεσθαι ἱλαστήριον* weitergehen müßte, *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* gehört zu *ἱλαστήριον* = ‚das durch sein Blut wirksam ist‘; der Sinn ist durch 5 9 sichergestellt. Gott hat den gekreuzigten Jesus als Sühnemittel für die Menschheit hingestellt, denn durch seinen blutigen Tod wird sie von dem ihr wegen der Sündenschuld drohenden Verhängnis losgekauft (d. h. Pls wertet den Tod Jesu als stellvertretendes Opfer, die Keime der Anselmschen Satisfaktionstheorie sind tatsächlich hier vorhanden): den Ertrag des Todes Jesu eignet man sich durch Glauben an. Dieselben Gedanken mit völliger Deutlichkeit 5 8—9 6 1—11 Gal 3 13—14 und namentlich II Cor 5 18—21, wo noch ausgeführt wird, daß die stellvertretende Wirkung des Todes Jesu darauf beruht, daß er, ohne selbst Sünde getan zu haben, die Strafe des Sünders erlitten hat (= Rm 6 10): daraufhin will uns Gott die Sünden nicht mehr anrechnen; das ist geschehen, ‚damit wir durch Christus *δικαιοσύνη θεοῦ* würden‘. Man muß diese Stelle neben unsere halten, um beide zu verstehen: das *ἱλαστήριον* entspricht dem *καταλλάσσειν* (vgl. auch Col 1 20—22 Eph 1 7 2 13—16), beides ist das Werk Gottes: auch II Cor 5 19 ‚errichtet‘ Gott etwas *θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*. Gott will seine Gerechtigkeit damit nach zwei Seiten hin erweisen: in der Vergangenheit (*ἐν τῇ ἀνοχῇ*) geschehene Sünden ‚übersieht‘ er nicht etwa schlechthin, sondern er vergibt sie auf Grund des stellvertretenden Sühnetodes Christi (vgl. I Cor 15 3), ist also gerecht (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*), in der Gegenwart aber (*ἐν τῷ νῦν καιρῷ*) offenbart er seine Gerechtigkeit dadurch, daß er die Gläubigen zu Trägern der *δικαιοσύνη θεοῦ* macht (vgl. II Cor 5 21 *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*), sie also durch Vermittelung der Christen den Menschen zeigt (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*). So haben wir bei genauem Zusehen auch hier die schillernde Bedeutung der Formel *δικαιοσύνη θεοῦ* (s. zu 1 17): das Wort bezeichnet in v. 25 die Eigenschaft, in v. 26 die Gabe Gottes, eine Tatsache, die ja durch die letzten zusammenfassenden Worte v. 26^b ausdrücklich von Pls bestätigt wird. Bruston (Z. f. nt. Wiss. 1906, 77 ff.) faßt *δικαιοσύνη* als das Gegenteil von *ὀργή* und als einen mit *σωτήριον* verwandten Begriff, unter Hinweis darauf, daß die LXX *ἰσῆ* Gnade und *ἰσῆρη* Barmherzigkeit oft durch *δικαιοσύνη* wiedergibt (vgl. Ps 97 2. 3 88 17. 18 102 17 35 7. 11 Js 51 5 56 1 45 8. 10 46 13 59 17 u. ö. vgl. auch IV Esra 8 36). Aber er ist gezwungen v. 26 zu übersetzen ‚so daß er, der gerecht ist, auch gerecht macht den, der aus dem Glauben ist‘, also *δίκαιον* als Apposition zu *αὐτὸν* zu fassen, was dem Text augenscheinlich zuwider ist. Die übliche Erklärung gibt (nach Weiß Lipsius) am klarsten Jülicher; ‚weil Gott seine Gerechtigkeit erweisen wollte, von wegen des Hingehenlassens der Sünden, die früher in den Zeiten der Geduld Gottes begangen worden waren, wobei Gott die Erweisung seiner Gerechtigkeit in unserer Zeit sich vorgenommen hatte‘. Eine Vorstufe dieser Ausführungen des Pls bei IV Esra 8 31—38 *‘Denn wir und unsere Väter haben in Werken des Todes dahingelebt, du aber bist gerade weil wir Sünder sind, der Barmherzige genannt. 32 Denn gerade weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst du, wenn du einwilligst uns zu begnadigen, der Gnädige heißen. 33 Denn die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den*

Lohn empfangen . . . 35 Denn in Wahrheit, niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt, niemand der Lebenden, der nicht gefehlt. 36 Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, daß du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben.' Für Pls ist die göttliche δικαιοσύνη mehr als der übliche menschliche Begriff: sie umfaßt auch die Barmherzigkeit mit, weil sie im tiefsten Grunde treues Festhalten an seinem Gnadenwillen ist. πάρεσις ἀμαρτημάτων = μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα (II Cor 5 19): in diesem Sinne stets gebraucht vgl. Dionys Halic. Antiqu. Rom. VII 37 p. 1393 ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὐρονοντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ἀναβολὴν ἔλαβον (= der Prozeß wurde nicht niedergeschlagen, sondern nur vertagt), Xenophon Hipparch. VII 10, Sirach 23 2. Dittenberger Syll. II³ 742 ss. 39 wird παρῆσθαι vom Erlassenwerden der Schulden gebraucht. Der von den Kommentaren behauptete Unterschied zwischen πάρεσις und ἄφεσις ist an sich möglich, aber nirgends nachgewiesen. Wer πάρεσις mit den meisten Kommentatoren (auch Lagrange) als 'Uebersehen, Tolerieren' der Sünde auffaßt, kann die 'Geduldperiode' Gottes nicht als Erweis seiner δικαιοσύνη begreifen: aber das fordert der Text doch unerbitlich! Lagrange zieht deshalb die Konsequenz, den Parallelismus von εἰς ἔνδειξιν und πρὸς τὴν ἔνδειξιν zu leugnen und das zweite als Wiederaufnahme des ersten zu erklären, so daß nur von einer einheitlichen Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ die Rede ist. Ihm bezeichnet διὰ τὴν πάρεσιν nicht die Ursache, sondern 'la durée de cette économie': aber dann wäre der ganze Satzteil von der πάρεσις und der ἀνοχή ein mehr wie störender, eigentlich sinnloser Zwischenschub. διὰ c. acc. hier = 'entsprechend, im Hinblick auf' wie 15 15 Phm 9 (vgl. Rm 12 1): es grenzt schon an die Bedeutung 'durch' wie Rm 8 20 Apoc 4 11 12 11 13 14. Dittenb. Sylloge II³ 557 28 ἀγώνων . . διὰ χρησμοῦς στεφανιτῶν γεγονότων Wettkämpfe die 'auf Grund von' Orakelsprüchen mit einem Kranz als Preis ausgestattet wurden. Greg. Naz. carm. dogm. 30 (II p. 286 f. Ben.) τὸν δεσπότην, Δι' ὃν ὕμνος, δι' ὃν αἶνος. Δι' ὃν ἀγγέλων χορεία, Δι' ὃν αἰῶνες ἄπαυστοι, Δι' ὃν ἥλιος προλάμπει, Δι' ὃν ὁ δρόμος σελήνης, Δι' ὃν ἀστρων μέγα κάλλος, Δι' ὃν ἀνθρώπος ὁ σεμνὸς Ἐλαχε νοεῖν τὸ θεῖον. Bauer zu Joh 6 57 notiert Aristoph. Plut. 468 f. μόνην ἀγαθῶν ἀπάντων οὐσαν αἰτίαν ἐμὲ ὑμῖν, δι' ἐμέ τε ζῶντας ὑμᾶς ähnlich Plutarch Alex. 8 p. 668^d Dion. Hal. Ant. VIII 33 3 δι' ἐκείνον (den Vater) μὲν ζῶν, διὰ τούτου (den Lehrer) δὲ καλῶς ζῶν, Longus Pastor. II 30. Dittenberger Syll. III³ 1122. Papyrusbeispiele bei Moulton-Milligan Vocabulary 146, z. B. P. Magd. 16 7 ἵνα διὰ σέ . . τοῦ δικαίου τύχῳ. P. Leid. W XIII 83 διοικονομήθη τὰ πάντα διὰ σέ, Joh. Weiß zu I Cor 8 6 notiert noch Aristeas ep. 16 Zeus δι' ὃν ζῳοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται. Norden Agnostos Theos 347. Auch die Auffassung Kühls, πάρεσις (= Straffreiheit aus persönlicher Nachsicht) als ἔνδειξις τῆς ἀνοχῆς stehe im Gegensatz zu einer ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης ist nicht mit dem Parallelismus der Worte und dem διὰ — einerlei wie man's auffaßt — zu vereinigen; Kühl übersetzt unsere Stelle auch nicht. τὸν ἐκ πίστεως vgl. 2 8 4 12. 19 Gal 3 7. Ἰησοῦ fehlt in G: das dürfte 'marcionitische' Lesart sein, denn auch v. 22 ist πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in πίστεως Χριστοῦ verändert bei Marcion (Tert. adv. Marc. V 13 p. 621 1 Kroymann) und in B. Die Lesart Ἰησοῦ Χριστοῦ (bo, manche Latt, pesch Th Minuskeln) ist Angleichung an v. 22. Clemens Paed. I 73, 2 hat wie D L u. a. πίστεως ἰ (= Ἰησοῦν) statt πίστεως ἰω (= Ἰησοῦ), eine naheliegende Verschreibung. v. 27 nimmt v. 9 wieder auf und wendet sich zu den Juden: ihr rühmt euch ja gerne des Gesetzes (2 28) und der Gerechtigkeit, die ihr auf Grund eurer angeblichen Erfüllung der Werke des Gesetzes erlangt. Wie stehts damit in Wahrheit unter diesen Umständen? Es ist

welches Gesetz? (etwa das) der Werke? Nein (dadurch nicht, wohl) aber durch das Gesetz des Glaubens. Denn wir rechnen, daß durch Glauben der Mensch gerecht gemacht wird ohne (Rücksicht auf) Gesetzeswerke. Oder ist etwa Gott nur der Gott der Juden? nicht auch der Heiden? Jawohl, auch der Heiden, wenn anders es (nur) einen Gott gibt; und der wird gerecht machen den Beschnittenen aus Glauben und den Unbeschnittenen durch Glauben.

Beseitige ich nun das Gesetz durch den Glauben? Nimmermehr — sondern ich richte das Gesetz (vielmehr) auf. Was werden wir denn nun sagen, daß Abraham, unser Ahnherr dem Fleische nach (ich rede als Jude), gefunden habe! Wenn Abraham nämlich aus Werken gerecht wurde, dann darf er sich (allerdings) rühmen: (freilich nur vor Menschen) aber nicht vor Gott! Nun, was sagt die Schrift? »Abraham aber glaubte »Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet«. Aber wenn jemand Werke leistet, wird der Lohn nicht angerechnet nach Gnade, sondern nach der Schuldigkeit. Dagegen, wenn jemand nicht Werke leistet, sondern glaubt an den, welcher den Bösen gerecht macht, dem wird sein Glaube angerechnet zur »Gerechtigkeit«. Ebenso spricht auch David eine Seligpreisung über den Menschen, dem Gott Gerechtigkeit anrechnet ohne Werke: »Selig sind, denen die Uebeltaten vergeben »wurden und deren Sünden bedeckt wurden. Selig der Mann, dessen »Sünde der Herr nicht anrechnet«. Bezieht sich diese Seligpreisung nun auf den Beschnittenen oder auch auf den Unbeschnittenen? Ich wiederhole »es wurde dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet«. Unter welchen Umständen fand diese Anrechnung statt? Als er beschnitten war oder unbeschnitten? Nicht als er beschnitten, sondern als er noch unbeschnitten war: und das Zeichen der Beschneidung empfing er als Besiegelung der im Zustand der Unbeschnitten-

ausgeschlossen! Nicht als ob das Werke fordernde Mosesgesetz es ausschlosse — nein, wohl aber tut es die Glauben fordernde neue Heilsordnung — die hier aus stilistischem Parallelismus νόμος genannt wird (wie 8 2 Gal 6 2). Die Lateiner lesen καύχησις σου und v. 28 διὰ πίστεως statt πίστεαι; beides willkürliche Aenderungen. v. 28 führt den Begriff νόμος πίστεως erläuternd aus vgl. Gal 2 16. Die Richtigkeit der Behauptung von v. 28 ergibt sich auch aus der Erwägung v. 29, daß Gott die ganze Menschheit zum Gegenstand seiner gnädigen Fürsorge macht: also kann das Heilsprinzip nur ein der ganzen Menschheit gleichmäßig zugängliches sein: das ist aber nur der Glaube. Das Gesetz ist Sonderbesitz der Juden. Diese Anschauung des Pls ist schroff entgegengesetzt der jüdischen Lehre von der alleinigen Erwählung Israels vgl. Billerbeck 185. 30 ἐκ und διὰ nur stilistische Abwechslung bei gleicher Bedeutung: vgl. 4 11 ἐν = διὰ, 5 10 διὰ = ἐν, 5 8 ἐπὶ = ἐν, 5 21 ἐν = διὰ u. ὁ. vgl. I Cor 12 8 II Cor 3 11 Gal 1 1 Col 1 16 vgl. zu I Thess 1 5 3 6 4 14 I Tim 2 9. 31 νόμος = ὁ νόμος = das AT: s. zu 1 2 2 14 vgl. Exc. zu Gal 4 31. Künstliche Unterscheidung bei Weiß. νόμον ἱστάνομεν = 'wir richten es auf' = wir stellen seine bleibende Bedeutung fest durch den Nachweis, daß das Gesetz selbst den Glauben predigt. IV Macc 5 26 ist καθ'ἵσταναι τὸν νόμον 'das Gesetz aufrecht erhalten'. **IV 1** Ob εὐρη-

κέναι zum Text gehört ist umstritten: ¹⁾ es fehlt in B Or Chrys, ²⁾ vor Ἀβραάμ steht es in SAC bo sa DG vg Latt, ³⁾ hinter Ἀ. τ. π. ἡμῶν in KLP Theodt Chr pesch. Man ist zunächst geneigt, 1 für den Urtext anzusehen und εὐρηκέναι für einen stilistisch erleichternden Zusatz, der sich als solcher schon durch die verschiedene Stellung verrät, in der er dem Text eingliedert ist. Jedoch mahnt zur Vorsicht, daß wir es hier bei 1 wieder mit einer der alten Sonderlesarten von B zu tun haben, die regelmäßig verdächtig sind: ganz analoge Fälle liegen 5 s 15 19 vor, lehrreich sind 5 e. 14 6 19 8 11. 24. 35 11 e 15 4. 30. 31. 32. Die Lesart von B ist, wie aus cod. Ath. hervorgeht, dem Origenes bekannt und von da zu Chrysostomus gekommen; es ist also eine einheitliche Wurzel, welche wie die meisten durch Origenes bezeugten Besonderheiten, wenig Vertrauen verdient. Vielmehr wird als Urtext auch hier der griechische und auch im Westen verbreitete ägyptische Text 2 anzusehen sein, zu dem sich 1 und 3 als alte Varianten stellen: 3 mag, wie viele Umstellungen, zufällig entstanden sein und ist dann, da nun εὐρηκέναι zu κατὰ σάρκα bezogen werden mußte und den Sinn zerstörte, durch Tilgung des unbequemen Wortes zu 1 geworden. 3 zu beachten γάρ einfach als weiterführende (nicht begründende) Partikel: wir erwarten δὲ oder οὖν. 4—5 erklärt Lagrange richtig: in v. 4 beginnt Pls eine allgemeine, halb bildliche Aussage von einem Arbeiter. Er müßte in v. 5 fortfahren: 'wenn aber jemand nicht Werke leistet und doch Lohn bekommt, so geschieht das aus Gnade und nicht aus Werken. Dies war also bei Abraham der Fall'. Statt dessen mischt Pls in v. 5 schon in die erste Hälfte das Bild des glaubenden Abraham ein und kommt so zu der anders formulierten Folgerung: also ist bei Abraham, dessen πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην, von Werkleistung keine Rede (v. 5): auf das negative χωρίς ἔργων kommt es in diesem Zusammenhang dem Pls mehr an als auf das positive ἐκ πίστεως, was er ja unmittelbar aus dem Zitat v. 3 hätte folgern können. V. 6—8 Daß David Ps 31 1. 2 von δικαιοσύνη χωρίς ἔργων spricht, ergibt sich für Pls daraus, daß die doch zu den ἔργα gehörigen Sünden unberücksichtigt bleiben: ἀφέθησαν, ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι und οὐ μὴ λογίσηται ἁμαρτίαν ist wie das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην v. 3. 5 deutlich Gnadenakt, der seiner Natur nach Werkanrechnung ausschließt. Den Begriff der δικαιοσύνη liefert das μακάριος, denn nur ein δίκαιος kann von Psalmisten so bezeichnet und gepriesen werden. So Theodor v. Mopsuestia (Catene 28 30) ἐνταῦθα δὲ τὰ ἔργα καὶ πρὸς τὸ ἐναντίον ῥέποντα οὐ λογίζεται. 9 Wenn der Gegner bis jetzt auch alles zugeht, so kann er (etwa unter Berufung auf das 3 19 ausgesprochene Prinzip) einwenden: aber Voraussetzung für das εἰς δικαιοσύνην λογίζεσθαι der πίστις ist doch eben, daß man Jude ist wie Abraham oder die, von denen David redet. Dst liest ἐπὶ τὴν περιτομὴν μόνον ἢ καὶ usw. = *in circumcissione tantum an et in praeputio*. Nun hat aber schon in alter Zeit ein Schreiber gedankenlos das letzte *m* von *tantum* wiederholt, las also *in circumcissione tantum manet in praeputio* und so steht in d. Diesen Unsinn hat man mit dem richtigen Text kombiniert, und zahlreiche altlateinische Zeugen haben nun *in circumcissione tantum manet, an et in praeputio*. Ein Musterbeispiel für die gelegentliche Zufälligkeit der Entstehung von weitverbreiteten Lesarten. Natürlich ist der Zusatz von μόνον willkürliche Verstärkung. 11 Es würde gut zu unserer Stelle passen, wenn σφραγίς eine geläufige Bezeichnung der Beschneidung gewesen wäre: auch Barn. 9 e scheint das nahe zu legen, und es ist vielfach behauptet worden. Doch muß das zweifelhaft bleiben, da sowohl unsere Stelle wie Barn. 9 e aus dem ganz üblichen Gebrauch von σφραγίς = Bestätigung (vgl. I Cor 9 2) sich ungewungen erklären lassen und die ältesten jüdischen Belege für 'Siegel' = Beschneidung

heit gewonnenen Glaubensgerechtigkeit. So ist er (einerseits) der Vater aller, die als Unbeschnittene glauben, so daß (auch) ihnen (ebenso wie
 12 ihrem Prototyp) die Gerechtigkeit angerechnet wird, und (andererseits) der Vater der Beschnittenen für die, welche nicht bloß (leiblich) aus (dem Volk) der Beschneidung hervorgehen, sondern auch in die Fußstapfen des im Zustand der Unbeschnittenheit (bewiesenen) Glaubens
 13 unseres Vaters Abraham treten. Denn nicht auf dem Gesetz beruhte die Verheißung an Abraham oder seine Nachkommen »die Welt zu
 14 ererben«, sondern auf der Glaubensgerechtigkeit. Wenn nämlich die Gesetzesleute diese Erben sind, dann ist der Glaube seines Inhalts und die Verheißung ihrer Verwirklichung beraubt: denn das Gesetz schafft
 15 nur Zorn. Wo nämlich das Gesetz nicht ist, da gibts auch keine Uebertretung. Deshalb (also) »aus Glauben«, damit es (auch) sei »aus
 16 Gnade«, damit die Verheißung feststeht für jeden »Nachkommen«, nicht nur für den, welcher das Gesetz Abrahams (d. h. den Beschneidungsakt), sondern auch für den, welcher den Glauben Abrahams befolgt,
 17 der nach dem Schriftworte »zum Vater vieler (Heiden-) Völker habe ich dich gesetzt« unser aller Vater ist vor Gott, dem er glaubte und der die Toten lebendig macht und das Nicht Seiende ins Dasein ruft. Wider
 18 (menschliches) Erwarten hat er in Hoffnung geglaubt, daß er der Vater

nicht über das IV Jahrh. hinausgehen (Talm. jerusch. Berachoth 9, 3. Sche-moth Rabba 19): vgl. Heitmüller in Nt. Stud. f. Heinrici 43 f. Für Billerbecks Bd. 4 ist ein Exkurs darüber in Aussicht gestellt. Seit Hermas ist σφραγίς als Bezeichnung der Taufe geläufig vgl. zu II Cor 1 21, Heitmüller a. a. O. 44 ff., Dölger Sphragis als Taufbezeichnung 1911. 12 Der in der Uebers. ausgedrückte und notwendig erfordernte Sinn würde klarer heraus-treten, wenn τοῖς vor στοιχοῦσιν fehlte, wie denn schon ThBeza vorschlug, es als späteren Zusatz zu streichen; Westcott und Hort vermuten αὐτοῖς als ursprünglichen Text. Doch sind bei der hervorragend guten Ueberlieferung der paul. Briefe Konjekturen bedenklich: dem Pls ist eine syntaktisch nicht korrekte Wiederholung des τοῖς durchaus zuzutrauen. Eine gewisse Form- und Gedankenparallele in Mischna Nidda 4, 2 *Die Töchter der Saddusäer, wenn sie sich gewöhnt haben zu wandeln in den Wegen ihrer Väter, siehe so sind sie wie Samariterinnen, wenden sie sich aber davon ab, um zu wandeln in den Wegen Israels, siehe so sind sie wie Israelitinnen.* Billerbeck 204. 13 Gen 22 17 ist nur gesagt κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων, vom κόσμος ist nicht die Rede: dies ist vielmehr eine durch die πάντα τὰ ἔθνη von 22 18 verursachte erweiternde Interpretation. Die von Billerbeck 209 zusammengestellten Parallelen, die Abraham als Erben der ganzen Welt kennen, entstammen meist Schriften des hohen Mittelalters: nur Mechilta Ex 14 31 (40^b p. 56, 2 Hoffmann) bringt einen Ausspruch R. Nehemja (c. 150): *Und so findest du bei Abraham, daß er diese und die zukünftige Welt als Lohn des Glaubens in Besitz genommen hat wie es heißt: Er glaubte an Jahve und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit an.* Vgl. auch Foot Moore Judaism 1, 538 n. 5. Wie Pls v. 11 aus der zeitlichen Aufeinanderfolge von Glaube (Gen 15 5) und Beschneidung (Gen 17 10) gefolgert hat, daß diese nur das Siegel für jenen gewesen sei, so würde es in seiner Tendenz liegen, auch die Verheißungen Gen 18 18 22 17. 18, welche

von Segen für alle Völker sprechen, mit der gleichen Begründung als Lohn resp. Folge des Glaubens hinzustellen. Das ist aber wegen Gen 12,3, wo diese Verheißung bereits am Beginn der Abrahamsgeschichte ausgesprochen wird, in dieser Form unmöglich. So beginnt mit v. 14 eine neue Beweisreihe: Zur ἐπαγγελία gehört auch das hier nicht wörtlich zitierte, aber im folgenden vorausgesetzte ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη (Gen 18 18 vgl. Gal. 3 8): das könnte nicht erfüllt werden, wenn das ἐν σοὶ den „gesetzstreuem Abraham“ meinte, denn wo das Gesetz gilt, da hat der Glaube keinen Wert; die Verheißung des „Segens“ wäre dann aber illusorisch, weil es niemand halten kann, wie c. 2 f. nachgewiesen. Lagrange erklärt v. 15 richtig als Erläuterung des Schlusses von v. 14: das Gesetz schafft nur Zorn, und das ist auch sein eigentlicher Zweck; wenn es nämlich nicht da wäre, gäbe es keine Uebertretung, also auch keine Veranlassung zum Zorne Gottes. Das ist der Grundgedanke von 7 7 ff. Diese Erklärung würde augenfälliger sein, wenn οὐ γὰρ mit WK gelesen werden könnte (was Lagrange auch vorschlägt) statt οὐ δὲ ἢ: ich glaube eher, daß δὲ hier nachlässig gebraucht ist. Διὰ τοῦτο weist auf v. 14 zurück: aus dem Gnadencharakter dieses Erbteils folgt die Sicherheit der Verheißung für alle 'Söhne Abrahams', Juden wie gläubige Heiden. σπέρμα wie 12 πατήρ im Gegensatz zu jüdischer Auffassung im übertragenem Sinne. Zu beachten, daß Gal 3 16 σπέρμα anders gedeutet wird. ἡμῶν aller Christen, im Gegensatz zu dem ἡμῶν v. 1. 17 In rabbinischer Tradition erscheint Abraham als Vater der Proselyten, weshalb die Schule des Rabbi Jehuda (um 150) sogar den Proselyten gestatten wollte, bei der Darbringung der Erstlinge ebenso wie die Volljuden Dt 26 3.5—10 zu rezipieren und „unsere Väter“ zu sagen: denn, lehrt R. Jehuda (pal. Bikk. 64^a 17—18) es heißt zum Vater einer Völkermenge habe ich dich gesetzt (Gen 17 5): *In der Vergangenheit bist du ein Vater für Aram gewesen, und von nun an und weiterhin bist du ein Vater für alle Völker* (נרים). Der attrahierte Satz κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσεν wird wohl zu πατήρ 16^b gehören. So schon, trotz abweichender Erklärung Origenes Catene IV 332—7. τοῦ ζωοποιοῦντος τοῦς νεκρούς vgl. II Cor 1 9: im Achtzehnbittengebet (Staerk jüd. liturg. Gebete S. 11. 15 = Kl. Texte 58), das bis heute zum täglichen Gottesdienst des Juden gehört, wird § 2 gebetet יהוה אלהינו יהוה אחד 'Gepriesen seist du Jahve, der lebendig macht die Toten'. Dieser Teil gehört zum ältesten Bestand des Gebetes und ist dem Pls sicher bekannt gewesen: vgl. Elbogen jüd. Gottesdienst 31 ff. ὡς ὄντα — ὥστε εἶναι, wie Chrysostomus erklärt τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα παραγαγεῖν oder τὰ μὴ ὄντα ὑποστήσεσθαι (t. IX p. 503 f. M.). Ein ähnlicher Gebrauch des ὡς in dem Agraphon (n. 62 Klostermann) = Barn. 6 13 ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα. Auch dies ist eine liturgische Formel; in der Praefatio der Liturgie der Const. Apost. VIII 12 7 heißt Gott ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγαγών, was in der Chrysostomusliturgie (Kl. Texte 35 S. 7 15, Brightman Liturgies I 322 7) wiederkehrt. Vermutlich liegt ein auch dem Pls bekanntes jüdisches Gebet zugrunde: denn in einem Gebet der syr. Baruchapokalypse (Kautzsch Pseudepigr. 428) 48 8 finden wir *Und durch ein Wort rufst du ins Leben, was nicht da ist*. Während bisher nur das πιστεύειν absolut für die Vorbildlichkeit Abrahams gewertet ist (wie in Gal), findet Pls jetzt auch im Inhalt dieses Glaubens eine Wesensverwandtschaft: es gilt an die Totes auferweckende Macht Gottes zu glauben: so glaubte Abraham v. 19, so glauben auch wir v. 24. 18 ἐλπὶς ist an der ersten Stelle die Hoffnung nach menschlicher Berechnung, an der zweiten das Hoffen auf Gott. Schön Jülicher: 'er hat, wo nichts zu hoffen war, glaubensvoll zu hoffen gewagt'. εἰς τὸ kann konsekutiv sein oder von πιστεύειν abhängen, so daß γενέσθαι statt γενήσεσθαι steht wie Mc 11 23 Hebr

vieler Völker werden würde nach dem Wort »so soll dein Same sein«. 19 Und er wurde nicht schwach im Glauben, wenn er bedachte, daß sein Leib erstorben sei, obschon er wohl hundert Jahre alt war, und der Mutterleib der Sara erstorben: und an der Verheißung Gottes übte er nicht Kritik mit ungläubigem Zweifel, sondern er wurde stark im Glauben, 21 gab Gott die Ehre und war voll davon, daß Gott das Verheißene auch 22 auszuführen die Macht habe. Darum »wurde es ihm auch zur Ge- 23 rechtigkeit angerechnet«. Aber nicht nur mit Beziehung auf ihn steht 24 geschrieben »es wurde ihm angerechnet«, sondern auch auf uns, denen es angerechnet werden soll, die wir glauben an den, der unsern Herrn 25 Jesus von den Toten auferweckt hat, der um unsrer Uebertretungen willen dahingegeben und um unsrer Gerechtmachung willen auferweckt wurde.

11 e. Hinter σπέρμα σου fügen G 106. 108^{ms} Theophylact und einige vg-Hss. (mit einigen Varianten) hinzu ὡς αἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἄμμον τῆς θαλάσσης, d. h. sie ergänzen das Zitat nach Gen 15 5 32 12. 19 Die Lesart ἐν τῇ πίστει (Origenes c. Cels. prooem. 6 (?), DG Pel und andere Lateiner) ist wertlose Ausdrucksvariante. Diese Stelle v. 19 bereitet den Auslegern seit alters Verlegenheit, weil nach Gen 25 1 f. Abraham nach der Geburt des Isaak noch die Keturah heiratete und mit ihr 6 Söhne zeugte, also von einem σώμα νεκρωμένον nicht gesprochen werden kann: vgl. Haeusler in Bibl. Zeitschr. 12, 168 ff. 14, 164 ff. Das hat Pls momentan vergessen. 21 πληροφορέω außerbiblisch höchst selten = πληρῶω 'füllen, erfüllen'. So Ktesias bei Photius p. 41^a 28 Bekk. Eccl 8 11 Lc 1 1 II Tim 4 5. 17 Col 4 12 (synonym mit τέλειοι I Clem. 42 3 54 1 Hermas Mand. 9 2 Sim. 2 8; dann pass. 'voll sein von etwas' = 'fest überzeugt sein' Rm 4 21 14 5 Ignatius Magn. 8 2 11 Martyr. Pionii 4 17 Hegesipp bei Eus. h. e. II 23 14. Schließlich 'den Willen erfüllen, befriedigen' Glossen: *morigero satisfacio*, so in Papyri Wessely Wiener Denkschr. ph.-hist. 42 978 PLond I 113 910. PAMherst 66 42 BGU II 665 II 2 747 I 22 POxy. III 509 10 πληροφορία fast nur im NT Col 2 2 Hebr 6 11 10 22 I Thess 1 5 I Clem. 42 3 = 'Fülle' in P. Gießen 87 25 = 'Ueberzeugung'. 25 Die Worte haben fast bekenntnismäßig formelhaften Klang vgl. I Cor 15 3. Christus ist auferweckt διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν, weil die πίστις ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν (v. 24) zur Gerechtigkeit gerechnet wird.

Der Glaube tritt bereits im Spätjudentum als wesentliches Element der Religion auf: namentlich Esra (5 1 6 5 u. 6.) Apoc. Baruch (54 5. 16. 21 u. 5.) Henoch (43 7 58 5 u. 5.) Sirach (2 s. 10 4 16 11 21 35 (32) 24) und besonders betont bei Philo (De Abrahamo 268 p. 89 vgl. 262 ff. p. 38 u. 6. vgl. Gförer Philo I 450 ff. Hatch Essays 83). Näheres gibt Bousset Judentum³ 194 ff. Rabbinisches bei Billerbeck 198 f, wo besonders eine Reihe von Stellen aus der Mechilta (II Jh.) den Glauben = Gottvertrauen preisen; s. auch Foot Moore Judaism 2, 237. Ueber πίστις in hellenistischer Mystik s. Reitzenstein hellenist. Mysterienreligionen³ 234 ff. Hist. Monach. 98 ff. 167 s. Nachr. Götting. Ges. 1917, 130 ff. Für unsere Stellen wichtig ist, daß ABRAHAM bereits als Vorbild des Glaubens erscheint: IV Macc 16 20—22 Jubiläen 17 15. 18 und unter deutlicher Bezugnahme auf Gen 15 6 I Macc 2 52 Ἀβραάμ οὐκ ἐν πειρασμῷ εὐρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ δικαιοσύνη; Ebenso Philo quis rerum divinarum heres 90 ff. p. 486 f. εὐ δὲ τὸ φάναι ἠλογοῦσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην αὐτῷ. δίκαιον γὰρ οὐδὲν

οὕτως, ὡς ἀκράτῳ καὶ ἀμικεῖ τῇ πρὸς θεὸν μόνον πίστει κεχρησθῆαι usw. Das ist in der alten Kirche weiter ausgeführt worden vgl. Jac 2²³ Barn. 13 Justin dial. 92⁴. 119⁶ vgl. Lightfoot Galatians¹⁰ 158 ff. Vgl. zum Ganzen ASchlatter Der Glaube im NT³ 1905. Auch in der rabbinischen Theologie lassen sich Ansätze zu einer solchen Wertung Abrahams aufweisen (Billerbeck 188. 195 Foot Moore Judaism 2, 237), nur freilich ohne die absolute Betonung des Glaubens, auf die für Pls alles ankommt. Abraham ist da als Prototyp des Proselytenpredigers gewertet, und insofern heilsbedeutend auch für die Heiden. Auch Spekulationen über das Verhältnis von Glauben und Werken bereiten sich vor: IV Esra 97—8. *Alle aber, die dann (in der Endvollendung) gerettet sind und die dann haben entrinnen können um ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen, den sie bewahrt haben . . . die werden mein Heil schauen.* 13²³ *derselbe der in jener Zeit die Drangsal bringt, der wird auch die in Drangsal gefallenen bewahren, wenn sie Werke haben und Glauben an den Allerhöchsten.* Die bei Billerbeck 186 ff. gesammelten Stellen zeigen deutlich, wie fremd dem rabbinischen Judentum im ganzen diese paulinische und hellenistische Gedankenwelt ist. Vgl. auch ebenda S. 543. Bei PAULUS erscheint πίστις deutlich in verschiedenen Bedeutungen: *a)* Rm 3³ = 'Treue'; ob ebenso Gal 5²²? *b)* In religiösem Sinne ist es (subjektiv) 'Annahme der evangelischen Botschaft' (= Christ werden) Rm 1⁸ 10¹⁷ I Cor 2⁵ I Thess 1⁸ (II Thess 2¹³ Col 1⁴ Eph 1¹⁵), welche beruht auf *c)* dem Vertrauen, daß Gott seine Verheißungen wahr machen wird, wie Rm 4 an Abrahams Beispiel gezeigt wird (Gegensatz: Zweifel 4²⁰); *d)* für den Christen speziell bedeutet πίστις in diesem Zusammenhang den Glauben an die in Christus erwiesene lebenspendende Macht Gottes (4²⁴ Col 2¹²) Die πίστις ist verwandt der ἐλπὶς (Rm 4¹⁶), der gemeinsame Gegensatz ist 'Schauen' Rm 8²⁴ II Cor 5⁷. Der 'Glaube an Jesus Christus' (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder εἰς Ἰ. Χ., ἐν Ἰ. Χ. ist demnach die Ueberzeugung, daß die durch Christus gebrachten Heilstatsachen sich an dem Gläubigen verwirklichen werden Rm 3²². 25. 28. 4²⁴ I Cor 15¹⁴ 17 Gal 2¹⁶ (s. zu d. St!)) 20 3²². 28 und (trotz der rein intellektuell klingenden Fassung) auch Rm 10⁹. So wird dann πίστις schließlich *e)* Bezeichnung des Christentums überhaupt im weitesten Sinne als der Stimmung des neuen, pneumatischen Lebens Gal 2²⁰ Rm 1¹⁹ 11²⁰ 14²³ I Cor 13¹³ 16¹³ II Cor 1²⁴ 4¹³ 13⁵: εἶναι ἐν πίστει = εἶναι ἐν Χριστῷ Phil 1²⁵ 2¹⁷ Col 1⁴. 23 2⁵. 7. Wenn Rm 14¹ von ἀσθενεῖν τῇ πίστει gesprochen wird, so ist das nicht schwaches Vertrauen wie Rm 4¹⁹, sondern christliches Selbstbewußtsein das in geringem Maße ausgeprägt ist, Rm 12³. 6 II Cor 10¹⁵ I Thess 3¹⁰. Und Rm 14²³ bedeutet πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως = πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πνεύματος Χριστοῦ. Das ist die πίστις δι' ἀγάπης ἀνεργουμένη Gal 5⁶, der reinste Ausdruck des reichen Inhalts, den Pls in die Formel 'πίστις, nicht ἔργα' zu legen gewußt hat. In diesem Sinne ist πίστις in der Mehrzahl der Fälle zu verstehen. *f)* Daraus entwickelt sich der Gebrauch von πίστις im objektiven Sinne 'Christentum' Gal 3²³ bis 25 6¹⁰, während *g)* πίστις = 'Glaubensbotschaft' mehr an *b* anknüpft Rm 1⁵ 10⁸ 16²⁶ Gal 1²³ 3². 5. *h)* Dagegen erscheint als Weiterbildung von *c* (in der Richtung des Wunderglaubens als Vorausbedingung des Wundertuns?) die πίστις als einzelnes χάρισμα neben anderen gleich-, ja übergeordneten Gottesgaben I Cor 12⁹ 13². 13 (s. zu d. St.) II Cor 8⁷ Gal 5²² (Eph 4⁷) sowie mehr an *e* erinnernd I Thess. 1³ 3⁶ 5⁸ II Thess 1³. 4. 11. Analog ist der Gebrauch von πιστεύω: *a)* 'anvertrauen' Rm 3² 1 Cor 9¹⁷ Gal 2⁷ I Thess. 2⁴, 'glauben' I Cor 11¹⁸ und zu *b)* führend II Thess. 2¹¹ 12. *c)* Rm 4⁵. 17. 18. *d)* Rm 4²⁴ 6⁸ 10⁹. 10 I Thess 4¹⁴ (I Cor 13⁷?) *e)* ist auch hier das übliche, ὁ πιστεύων ὁ πιστός 'der Christ', ἐπίστευσα (εἰς Ἰ. Χ. (erinnern an *b* 'ich wurde Christ' Gal 2¹⁶. Eigen Rm 14². Ueber die Formel Glaube, Hoffnung, Liebe s. zu I Cor 13¹³. Vgl. W. Bauer Wörterbuch s. v., wo auch die reiche Literatur gebucht ist. W. Michaelis Rechtfertigung aus Glauben bei Pls in Festgabe f. A. Deißmann (1927) 116 ff.

5 Da wir nun auf Grund des Glaubens gerecht geworden sind,
 2 haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus, durch
 den wir ja infolge des Glaubens den Zutritt zu diesem unserm Gna-
 denstande bekommen haben, und wir rühmen uns der Hoffnung auf
 3 göttliche Herrlichkeit. Und nicht nur das, sondern wir rühmen uns
 auch der Trübsale, in dem Bewußtsein, daß die Trübsal Geduld wirkt,
 4 die Geduld Bewährung, die Bewährung Hoffnung, und die Hoffnung
 5 läßt nicht zu Schanden werden, denn die Liebe Gottes ist (ja bereits
 tatsächlich) in unseren Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist,
 6 der uns gegeben ist. Denn bereits als wir noch (fleischlich) schwach
 waren, ist Christus bereits für uns, die zur Zeit noch Bösen, gestorben.
 7 Denn kaum wird einer für einen Gerechten sterben. Denn für den
 8 Guten wagt vielleicht einer zu sterben; aber den Beweis seiner Liebe
 zu uns liefert Gott dadurch, daß, als wir noch Sünder waren, Christus
 9 für uns starb. (Um wie) viel mehr werden wir, die wir jetzt durch

V Das Thema von 1 17 ist erwiesen. Es folgt die Weiterführung des Gedankens: Auf Grund der im Evangelium offenbarten Gottesgerechtigkeit haben wir die Gewißheit des künftigen Heiles; das wird in c. 5 dargelegt. Von dieser Stimmung der Sicherheit sind gleich die folgenden Sätze so stark durchdrungen, daß dadurch allein schon klargelegt ist, daß in v. 1 ἔχωμεν zu lesen ist; die in ἔχωμεν liegende Aufforderung, mit Gott 'Frieden zu halten' ist in diesem Zusammenhang völlig sinnlos. Aber gerade hier liegt der Fall vor, daß unsere sonst bewährten ägyptischen Zeugen die unsinnige Lesart haben: ἔχωμεν SABC bo Orig, ferner min pesch Chr Theodt sowie D vg Pelag und andere Latt.: ἔχωμεν lesen sa G^{sr}, vereinzelt vg-Hss., Ambst (*pacem cum deo habere fides facit*), P und einige Minuskeln Basilius reg. brev. 215 t. II p. 487^c Bened. Didymus de trin. 3, 27 Epiph. 74, 6 p. 341 s Dind. Cyrill mehrfach. Es ist also klar, daß die alte gute und weitverbreitete Ueberlieferung das ω bietet, während ο im Osten und Westen nur sporadisch begegnet. Daraus mag letzten Grundes vielleicht zu folgern sein, daß in dem Archetyp der Sammlung der Plsbrieve ἔχωμεν stand: aber weiter nichts. Da man aber im I Jahrh. bereits das lange und kurze ο im Sprechen nicht mehr unterschied, ist damit nicht bewiesen, daß so auch im Original des Briefes stand, vor allem nicht, daß Pls so diktiert hat. Er sagte vielleicht *echomen*, meinte ἔχωμεν, Tertius schrieb aber ἔχωμεν: selbst das wäre ohne Schwierigkeiten anzunehmen, wenn es gelänge, das ω bis in den Originalbrief zu verfolgen. Der Sinn muß auch hier über den Buchstaben siegen: ἔχωμεν gibt allein den echten paulinischen Sinn. 2 Man hüte sich, das καὶ vor τὴν προσαγωγὴν zu pressen. χάριν = Christenstand vgl. Gal 1 ε. καυχόμεθα ἐπι und v. 3 zur Abwechslung ἐν (vgl. zu 2 17), also nicht 'in der Trübsal'. ἐσχίκαμεν = ἔχωμεν hellenistisch oft, vgl. W Schmidt de Josephi elocutione p. 400 Radermacher Gram. 2 153. τῇ πίστει steht im ägyptischen, lateinischen, syrischen Text: es fehlt in BsaDG und im Kommentar des Origenes (lat. 6. 288 ff., aber es steht in α 78); somit ist dies Fehlen als eine der unberechtigten Eigenheiten anzusehen, die ein dem Origenes und B vorliegender ägyptischer Text gelegentlich mit lateinischen Zeugen gemeinsam hat. Die δόξα τοῦ θεοῦ (vgl. zu 3 28) ist die letzte Konsequenz der Gerechtersprechung 8 18: wie denn auch diese selbst gelegentlich als zukünftig bezeichnet wird Gal 5 5: früher fehlte sie überhaupt 3 28. 3 οὐ μόνον δὲ die Verkürzung gut griechisch vgl. v. 11. καὶ zu ἀλιψέειν s. zu 3 7. Belege für

religiöse Wertung des Leidens in der jüdischen Literatur gibt Billerbeck 221 f. Foot Moore *Judaism* 2, 253. 4 ἡ δοκιμή zuerst bei Pls, nicht aber, wie die Lexica angeben, bei Dioskorides IV 184 (183) Wellm. Wer in Trübsal geduldig ausharrt, wird endlich δόκιμος, ein Mensch von standhaftem Charakter; aus dieser festen Seelenstimmung erwächst die zuversichtliche Hoffnung auf Erreichung des Zieles. 5 Die Gewißheit der göttlichen Liebe (v. 8) ist die Garantie der Hoffnung; wir besitzen die Liebe durch den hl. Geist. In v. 6 begegnet eines der Satzgebilde, in denen Pls vor uns sichtlich mit der Sprache ringt und erst nach mißlungenen Versuchen zu einem klaren Ausdruck seines Gedankens kommt: von diesem in v. 8 vorliegenden Ergebnis aus müssen wir die ungefügten ersten Sätze begreifen, die wie ein Konzept, wie rohes Material, zu bewerten und demnach nicht zu 'verbessern' sind. 1) ἔτι γὰρ haben SAC Or, aber auch schon Marcion bei Epiph. 42, 11, 8 p. 118¹² vgl. p. 177⁷ Holl (vHarnack Marcion² 105*) KP min Chr Th, doch lassen Or KP min Chr Th das als Dublette störend empfundene zweite ἔτι hinter ἀσθενῶν weg. 2) Ein gar nicht übler Versuch, die Konstruktion zu glätten, liegt in εἰς τί γὰρ vor; so GPelag und die vg *ut quid enim*; auch d liest so, während die griechische Kolumne (D⁸⁷) ἔτι γὰρ hat, woraus zu ersehen ist, daß D⁸⁷ und d verschiedenen Ursprung haben (s. 514). 3) Meist hat man εἰ aus ἔτι gemacht und liest εἰ γὰρ B sa (dann ist v. 6 also zu v. 5 zu ziehen), εἰ γὰρ bo Ambst, Augustin ep. 149, 7 de pecc. merit. I 27, 43, vereinzelte vg-Hss.; Isid. Pelus. epist. II 117 und pesch (ⲓⲛ hier wohl = γὰρ) lesen ebenso, lassen aber das zweite ἔτι außerdem fort. Dieser Tatbestand zeigt klar, daß 1 der Urtext ist, dessen Ungefügigkeit zu mancherlei Besserungsversuchen führte. Das betont vorangestellte ἔτι wird nachher an der Stelle, an der es normalerweise im Nachton zu stehen hätte, wiederholt. v. 7 bringt zwei parallele Gedanken, die durch den Gegensatz die in v. 6 dargestellte Tat Christi ins rechte Licht stellen sollen. 1. Christus ist für uns Sünder gestorben, während doch sonst kaum jemand für einen Gerechten sterben will. 2. Christus ist für uns Sünder gestorben, während sonst höchstens jemand für den Guten (oder 'das Gute') zu sterben gewillt ist. Das ist eine völlige Gedankendublette, die um so stärker empfunden wird, als ihre Absicht und ihr allgemeiner Inhalt durch den Gegensatz zu v. 6 (und v. 8) klar bestimmt ist, aber die Ausdrucksweise 2 in Kontrast zu 1 stellt: die beiden Aussagen schließen sich streng genommen aus. Doch wird schwerlich eine Interpolation anzunehmen sein. Pls kann ganz wohl so — sich selbst korrigierend — doppelt diktiert haben und hat es unterlassen, nachher zu glätten bzw. zu streichen. καὶ vor τοῦμα positive Betonung ('wohl'), Gegensatz zu οὐ vgl. zu I Cor 47 Chrys. in Cat. in I Cor p. 175¹¹ f. δεικνὺς τὸν διδάσκοντα ὀφείλει λαμβάνειν (sc. Lohn) τὸν καὶ πονοῦντα, οὐ μὴν τὸν ἀργοῦντα. 8 ὁ θεὸς steht 1) nach εἰς ἡμᾶς in SAC bo (sa hat es, stellt es aber an den Anfang des Satzes) Orig KP min pesch (?) Th, 2) vor εἰς ἡμᾶς DG vg Latt, L min Chr Adamantius dial. p. 196 vdSande, Basil. reg. brev. 176 (II 474^r) 186 (II 478^c. Bened.) Ps. Basil. de bapt. I 8 (II 635^a). 3) es fehlt in B Ephr arm. Auch hier könnte man angesichts der äußeren Sachlage meinen, 3 sei der Urtext und ὁ θεός eine bald vor (2) bald nach (1) εἰς ἡμᾶς eingeschobene Interpolation (vgl. 41). Aber ὁ θεός ist durch den Zusammenhang (v. 1. 5. 10) gefordert und nicht zu entbehren, da bei seinem Fehlen Christus Subjekt wird; das verdirbt aber den Gedanken. Also ist 1 Urtext, 2 eine Variante der Stellung, 3 eine alte Korrektur, die nur nach dem nächsten sah und meinte, der Gegensatz zu v. 7 fordere in v. 8 Christus als das Subjekt der Liebe. 9 ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ nicht 'in der Blutgemeinschaft mit ihm' wie

sein Blut gerecht gemacht sind, durch ihn vor dem Zorne gerettet
 10 werden! Denn wenn wir als Feinde mit Gott versöhnt wurden durch
 den Tod seines Sohnes, (um wie) viel mehr werden wir als Ver-
 11 söhnte gerettet werden durch sein Leben: und nicht nur (als Ver-
 söhnte), nein auch als solche, die sich Gottes rühmen durch unsern
 Herrn Jesus Christus, durch den wir jetzt (bereits) die Versöhnung
 empfangen haben.

12 Darum, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hinein-
 kam und durch die Sünde der Tod, und so zu allen Menschen der
 13 Tod kam, weil sie alle sündigten — Nämlich: (auch) bis zu (der Zeit,
 wo das) Gesetz (gegeben wurde), war Sünde in der Welt, aber Sünde

Otto Schmitz Opferanschauung 223 interpretiert, ohne freilich mit dem anschaulicher urteilenden Schettler (Durch Christus 5) an die Blutsgemeinschaft des Abendmahls zu denken, sondern = v. 10 διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ s. zu 3 24. 10 ἐχθροί passiv wie 11 28 (anders 87, aber 88!). Das καταλλάσσειν bezeichnet in erster Linie eine Tat, eine Sinnesänderung des bis dahin zornigen Gottes (II Cor 5 19) — wie ja die Menschen am ganzen Heilswerke nur passiven Anteil haben. Aber auch die Menschen ändern ihren Sinn, wenn sie 'sich versöhnen lassen' II Cor 5 20 d. h. das bereits fertige Resultat annehmen (καταλλαγὴν λαμβάνειν Rm 5 11). Zum Wechsel διὰ und ἐν s. zu 3 30. 11 Wir haben nicht nur das negative Gefühl der beseitigten Schuld, sondern können uns auch positiv Gottes rühmen (v. 2), mit mehr Recht als der Jude 2 17. διὰ τοῦ κυρίου hier nicht vom Vermittler wie 1 8, sondern dem Urheber wie 5 1. 2 s. 15 17. Bousset Jesus d. Herr 56 Kyrios Christos 2 109 möchte bei διὰ τοῦ κ. an ein mystisch empfundenes Jubeln und Jauchzen im christlichen Gottesdienst gedacht wissen und verweist auf Phil 3 3 ἡμεῖς γὰρ ἔσμεν ἡ περιτομή, οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, wo doch der Gegensatz gegen die der fleischlichen Beschneidung sich rühmenden Juden die Uebersetzung nahelegt: 'wir rühmen uns Christi' s. Lyder Brun in Symbolae Arctoeae I (1922) 19 ff. 12—21 Dem eben gelieferten Beweis für die Gewißheit der christlichen Hoffnung fügt Pls einen zweiten bei. v. 18. 19. steht der Gedanke präzise da: So wie Adams Fall mit geschichtlicher Gesetzmäßigkeit das allgemeine Verderben gewirkt hat, so hat Christi Erlösung mit gleicher Gesetzmäßigkeit das Heil für alle gewirkt: denn Adam und Christus sind Typ und Antityp. Diesen Gedanken beginnt Pls v. 12, verwickelt sich aber sofort so in Nebengedanken, daß er ein Anakoluth bildet (zu ὡσπερ fehlt der Nachsatz), dann mit zwei neuen Ansätzen v. 15 und 17 zunächst den Nebengedanken οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα οὕτως καὶ τὸ χάρισμα ausführt, und erst mit v. 18 das Hauptthema wieder aufnimmt. Wir können deutlich sehen, wie der Apostel hier mit der Sprache mühsam ringt, um einen adäquaten Ausdruck für seine Gedanken zu finden und dabei doch auch die rhetorische Form nicht außer acht zu lassen. Erst zuletzt gelingt ihm beides. 12 διὰ τοῦτο: 'deswegen, weil uns die δικαίωσις und die ζωὴ gnadenweise verliehen ist, verhält es sich mit der göttlichen Zuteilung von Gerechtigkeit und Leben ebenso wie mit der Uebertragung von Sünde und Tod' so Lipsius. Weiß bezieht es auf den Hauptgedanken von 5 1—11, 'daß mit der durch Christum beschafften Gerechtigkeit auch die Gewißheit des Heils und des Lebens unmittelbar gegeben ist'. Beide Erklärungen verkennen, daß ein neuer Beweis für die Heilsgewißheit kommt: Pls will doch nicht

durch 5₁—11 das folgende 5₁₂—21 beweisen, sondern durch beide Stellen die Sicherheit des Heils. Dieser Tatbestand wird auch nicht geändert, wenn man mit Kühn die ganze Gedankenfolge von 3₂₁ ab zusammengefaßt werden läßt: auch dann kann ein 'deshalb' nur künstlich begründet werden. Dann ist also διὰ τούτο (ähnlich wie 2₁ διὸ) Uebergangspartikel, die in ungeschriebenen Zwischengedanken des Pls ihre Begründung haben mag, aber aus dem Wortlaut keine Erklärung findet.

Nach Gen. 2₁₇ 3₁₉ stand auf ADAMS SÜNDE die Todesstrafe. Der Gedanke, daß bei dieser Gelegenheit der Tod überhaupt erst mit der Sünde als ihr Sold in die Welt gekommen sei und wir alle unter diesem Verhängnis stehen, ist in der Genesis vorausgesetzt, wird aber erst spät deutlich ausgesprochen: Sap 2₂₃—24 ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ . . . φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, vgl. Sir 25₂₄ IV Esra 3₇ 7₁₁₈ Apoc. Bar. syr. I 234. *Denn als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war, damals wurde die große Zahl derer, die geboren werden sollten, abgezählt, und für jene Menge ein Ort zurechtgemacht, wo die Lebenden wohnen und wo die Gestorbenen aufbewahrt werden sollten* 17₃ 48₄₂ 54₁₅ 56₆. Deuteron. Rabba 9, 4 (p. 206 a Venedig, p. 35 a Berlin) wird unter Berufung auf Rabbi Levi (um 300) erzählt, daß Moses Gott gefragt habe, warum über ihn der Tod verhängt sei, obwohl er kein Gebot übertreten habe. Er erhielt die Antwort: *Wegen der Sünde des ersten Menschen stirbst du, der den Tod in die Welt gebracht hat.* (Billerbeck 227 f. wo auch andere Stellen und Foot Moore Judaism 1, 474 ff.) s. auch zu 5₁₅. Daß die allgemeine Sündhaftigkeit in irgendeiner Weise mit Adams Fall zusammenhänge, behauptet auch IV Esra 3₂₁—22. *Denn um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld und ebenso alle, die von ihm geboren sind; so ward die Krankheit dauernd, das Gesetz war zwar im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keime. So schwand was gut ist, aber das Böse blieb.* Vgl. weiter 3₂₆ 4₃₀ 7₁₁ (vgl. Bousset Judentum² 406 ff.) Philo sagt nur vita Mos. II 147 p. 157 παντὶ γεννητῷ, καὶ σπουδαίον ἢ παρόσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυῆς τὸ ἀμαρτάνειν ἐστίν. Eingehend Jos. Freundorfer Erbsünde u. Erbtod beim Apostel Pls 1927.

Lagrange erklärt ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον im Zusammenhang des vorangehenden 'weil sie alle Erbsünde hatten': und dann ist keine Schwierigkeit für das Verständnis der Gedankenfolge. Aber den Aorist ἤμαρτον wird kein unbefangener Leser anders verstehen als 'weil sie auch subjektiv alle wirklich (in der Nachfolge Adams) Tatsünden begingen'. Die Stelle erinnert an Apoc. Baruch I 54₁₅ *Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein gezogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt*, d. h. als Strafe für die generelle adamitische Sündhaftigkeit tritt der Tod ein (vgl. die rabbinischen Stellen bei Billerbeck 227), die Summe der einzelnen Uebel- resp. Guttaten wird dann im Jenseits durch Pein oder Herrlichkeit vergolten. Da Guttaten bei Pls nicht in Betracht kommen, fällt auch die letztere Nüancierung des Gedankens der Apoc. Baruch weg, und der Tod wird als Strafe für die in den Tatsünden sich manifestierende Sündhaftigkeit gefaßt. Weder bei Pls noch in den jüdischen Quellen erfahren wir übrigens, wie das Verhängnis Adams auf die Nachkommen vermittelt gedacht wird; sie scheinen darüber nicht näher reflektiert zu haben. Die Erbsündenlehre der abendländischen Kirche würde vermutlich dem Pls als ansprechende Hypothese erschienen sein: sie baut sich exegetisch auf der altlat. Uebersetzung *in quo omnes peccaverunt* auf (*in quo* für ἐφ' ᾧ auch Vulg. Phil 3₁₂). Pls argumentiert so: der Tod ist der Sünde Sold. Durch Adam ist beides über die Menschheit gekommen, denn von ihm haben

wird (vor dem Richter) nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist: 14 trotzdem hat der Tod seine Herrschaft ausgeübt (auch in der Zeit) von Adam bis Moses, (also) auch über die, welche nicht entsprechend der Uebertretung Adams (gegen ein vorliegendes Gesetz) gesündigt hatten. 15 Dieser (Adam) aber ist (nun) der Typus des zukünftigen (Adams). Aber (man kann) nicht (einfach sagen:) Wie die Uebertretung, so auch die Gnade. Denn wenn durch des Einen Uebertretung die Vielen starben, um wie viel mehr ist dann die Gnade Gottes und die Gnadengabe des einen Menschen Jesus Christus auf die Vielen reichlich gekommen. 16 Und ebensowenig (kommt) die Gabe entsprechend der Wirkung der Sünde des Einen. Denn das Gericht (kam) auf Grund einer (Uebertretung und führte) zur Verurteilung, die Gnade aber (kam) auf Grund 17 vieler Uebertretungen (und führte) zur Gerechtsprechung. Denn wenn durch die Uebertretung des Einen der Tod seine Herrschaft gewann durch den Einen, um wie viel mehr werden die, welche den Ueberfluß der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit erhalten, im Leben

alle Menschen das Sündigen (πάντες ἡμαρτον). Dies würde rein rechtlich noch nicht zur Bestrafung führen, da in der Zeit von Adam bis Moses kein Gesetz da war, also auch von rechtlich strafbarer subjektiver Sünde nicht die Rede sein kann (v. 13). Trotzdem aber hat mit der Sicherheit eines Naturgesetzes der Tod jeden, der objektiv Sünder geworden war, eben deswegen (ἐφ' ᾧ ἡμαρτεν) ergriffen und so sich zum Herrn der gesamten Menschheit gemacht (v. 14). So wird also nicht des Einzelnen Vergehen gestraft, sondern Adams Tat ist ein Verhängnis für alle ohne Ausnahme geworden. Die Bezugnahme auf die Tatsünden der Einzelnen ist doch ein mehr störender als fördernder Nebengedanke, weil er aus dem Parallelismus herausfällt: das Gegenstück kann eben nicht ausgeführt werden, weil die Einzelnen nicht auch alle wie Christus gut getan haben und somit das Heil auch selbst verdienen. Hätte Pls das ἐφ' ᾧ πάντες ἡμαρτον usw. fortgelassen und mit v. 15 fortgefahren, so wäre der entscheidende Gedanke klarer herausgetreten. 13 Inhaltlich vgl. Philo quod deus immutab. 134 p. 292 ἕως μὲν γὰρ ὁ θεὸς λόγος εἰς τὴν ψυχὴν ἡμῶν . . . οὐκ ἀφίεται, πάντα αὐτῆς τὰ ἔργα ἀνυπαίτια . . . συγγνώμη δὲ τοῖς δι' ἀμαθίαν ἀπειρία τῶν πρακτέων ἀμαρτάνουσιν. ἐλλογέω = 'in Rechnung stellen' Deißmann Licht v. Osten⁴ 66. Wickenhauser Bibl. Zeitschr. 8, 272. 14 ἐβασίλευσεν zum Bilde vgl. Sap 1 14 (Rm 5 21 6 12), der Tod personifiziert auch I Cor 15 55 (Hos 13 14) s. Dibelius Geisterwelt 118. ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ: Adam hatte ein 'Gesetz', gegen das er sich bewußt vergangen hatte, nämlich das Verbot, vom Lebensbaum zu essen: in eine analoge Lage kam seine Nachkommenschaft erst wieder durch das Gesetz des Moses. Statt ἐπὶ τῷ hat allein B ἐν τῷ, sichtliche stilistische Korrektur, um das doppelte ἐπὶ zu vermeiden. Origenes com. lat. (6, 344 Lo.) hat μὴ nicht in seinem Text (α 78 bestätigt das: ebenso com. Joh. 20, 388, dagegen steht μὴ ebenda 364 in einem großen Zitat vgl. Bauernfeind z. St.) und weiß nur, daß es in *nonnullis exemplaribus habetur*. Augustin de pecc. merit. I 11, 13 behauptet *plerisque Latinos codices sic habere* (nämlich ohne μὴ), . . . *Graeci autem codices unde in Latinam linguam interpretatio facta est, aut omnes aut paene omnes . . . μὴ habent*. Pelag bestätigt das *non* durch den Wortlaut seiner Erklärung, aber Ambrosiaster z. St. hält es für eine häretische Fälschung und sagt skeptisch

in Graeco . . . dicitur scriptum . . . 'non': aber auch die griechischen Codices differierten unter sich. Der lateinische Text stamme aus guten alten Codices und sei durch Tertullian, Victorin und Cyprian bestätigt (was wir nicht mehr feststellen können, da in den erhaltenen Schriften dieser Väter die Stelle nicht vorkommt). Heutzutage fehlt es nur in 62. 63. 67. lect. 18. d (nicht D^{tr}) Pel^A, natürlich mit Unrecht. Die Stelle ist lehrreich zur Beurteilung origenistischer Lesarten und ihres Zusammenhanges mit den Lateinern. ες ἐστὶ τύπος τοῦ μέλλοντος gibt die Ueberleitung zum Folgenden und ist zugleich die Grundvoraussetzung für die Wirksamkeit des Beweises: es hätte deshalb stilistisch eine kräftigere Hervorhebung verdient. 'Wie Adam über alle die Seinen mit Naturgewalt den Tod, so hat Christus über die Seinen eben so sicher das Leben gebracht.' Zu beachten, daß Pls diesen Hauptpunkt, 'Christus der Antityp Adams', mit dem seine Argumentation steht und fällt, nicht beweist, sondern als zugestanden voraussetzt: also ist er sich bewußt, seinen Lesern damit kein neues Theologumenon zu bringen. Es findet sich auch I Cor 15 22 und 45—49 (zu d. St. näheres über seine Wurzeln, ferner Bousset Kyrios Christos ² 140 ff. Jesus d. Herr 67 ff.). Der Gedanke, daß der Tod Christi auf 'alle' übertragen werde (ohne die Adamtypologie) steht II Cor 5 14. **15** Anstatt nun die beweisende Parallele zu bringen, fügt Pls erst die Bemerkung ein, daß sie nicht genau passe, weil die Gnade noch umfassender resp. intensiver wirke, als das Verderben. Schluß a minore ad maius: vgl. 11 12. 24 II Cor 3 9. 11. Aehnlich IV Esra 4 31 f. *ermiß also selber: wenn schon ein Körnchen bösen Samens solche Frucht der Sünde getragen hat, wenn einst Aehren des Guten gesät werden ohne Zahl, welch große Ernte werden die geben!* Sifra Lev 5 17 (120^a) nach Rabbi Jehuda (um 150) Adam war nur ein Gebot befohlen als Verbot und er übertrat es. Sieh wieviele Todesfälle sind als Strafe über ihn und seine Geschlechter und die Geschlechter seiner Geschlechter bis ans Ende seiner Geschlechter verhängt worden. Und wie? welches Maß ist größer? ist das Maß der göttlichen Güte größer oder das Maß der Strafen? Sprich: das Maß der Güte. Wenn nun beim Maß der Strafen, das geringer ist, wer weiß wie viele Todesfälle über ihn und seine Geschlechter und die Geschlechter seiner Geschlechter bis ans Ende aller Geschlechter als Strafe verhängt worden sind, um wie viel mehr gilt dann von dem, der sich zurückhält von verbotenem Opfergenuß und der am Versöhnungstage fastet, daß er für sich und seine Geschlechter usw. Verdienst erwirbt (Billerbeck 230). πολλῶ μᾶλλον wie v. 9 und 10 'um wie viel sicherer'. δωρεὰ ἐν χάριτι für δ. τῆς χάριτος (vgl. v. 17) ist hart: Parallelen fehlen. ἀνθρώπου wegen Adams zugesetzt. **16** Die Verurteilung war die Reaktion auf eine Sünde, die Gnade bedeckt zahllos, wirkt also unendlich intensiver. εἰς δικαίωμα für εἰς δικαιοσύνην (vgl. v. 18) wegen der andern Worte auf -μα (vgl. zu 11 12). **17** Text: 1) τῷ τοῦ ἐνός liest die Masse der Zeugen 2) ἐν ἐνί AG 3) ἐν τῷ τοῦ ἐνί D^{tr} 4) ἐν ἐνός α 78 und Origenes com. Joh. 20, 364 (dagegen ebd. 390 τῷ τοῦ ἐνός) und die vg *in unius delicto*, dagegen nicht die Altlateiner. 4 ist abzulehnende Variante zu 1, origenistische Lesart, die auch im Abendland begegnet und in 2 und 3 weiter variiert erscheint. τῆς δωρεᾶς fehlt in B 49 Orig. com. Joh. 20, 364 (dagegen ebd. 392 steht δωρεᾶς und fehlt δικαιοσύνης). Augustin ep. 157, 11 prop Rom. 29 (III 2, 907 Ben.) de pecc. merit. I 12, 17: wieder eine solche origenistische Lesart, die auch im Abendland verbreitet ist: in Aegypten ist sie in B eingedrungen, so wie die vorige in A. Daß sie Korrektur ist, liegt auf der Hand: die unschöne Häufung der von einander unabhängigen Genitive sollte vermieden werden. Einige Minuskeln, die pesch Chr Th u. a. sowie die

18 Herrschaft üben durch den Einen, Jesus Christus! (In diesem Sinne) also (können wir sagen): Wie es durch eine Uebertretung für alle Menschen zur Verurteilung kam, so auch durch eine Rechttat für alle
 19 Menschen zur lebensschaffenden Gerechtmachung. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern gemacht wurden, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Ge-
 20 rechten gemacht werden. Das Gesetz aber ist daneben hinein gekommen, damit die Uebertretung voll werde: wo aber die Sünde voll
 21 war, da war die Gnade übertoll, damit, wie die Sünde herrschte durch den Tod, so auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit zum
 6 ewigen Leben durch Jesus Christus unsern Herrn. Was werden wir nun (dazu) sagen? »Laßt uns bei der Sünde bleiben, damit die Gnade
 2 sich mehre«? Nimmermehr! Wie sollten wir, die wir der Sünde ge-
 3 storben sind, noch in ihr leben? Oder wißt ihr (etwa) nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft wurden, in seinen Tod getauft

vg erreichen denselben Zweck durch Einschub eines καὶ nach δωρεάς, während andere Minuskeln ebenso wie die Rufinübersetzung des Orig. com. (6, 356) τὴν δωρεάν lesen, was eine noch glattere Konstruktion gibt. Die zweite Hälfte von v. 17 müßte nach Analogie von v. 18 lauten πολλῶ μᾶλλον τῷ τοῦ ἐνός δικαίωματι ἢ ζωῇ βασιλεύσει διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ, um vollen Parallelismus zu bringen (vgl. v. 19, auch 21): da aber Pls zeigen will, daß auf Christi Seite ein Plus vorhanden ist, stellt er statt des δικαίωμα dessen reichen Inhalt an Gnade und Gerechtigkeitsbesitz dem leeren παράπτωμα gegenüber, setzt aber zugleich mit einem I Cor 4 8 6 8 II Tim 2 12 vorliegenden, hier durch das βασιλεύειν angeknüpften Nebengedanken die Besitzer an die Stelle der Gaben, wodurch dann weiter die völlige Verschiebung des Parallelismus zustande kommt. 18 δικαίωμα ist 2 26 8 4 'Rechtsforderung', dagegen 1 32 'Richterspruch, Rechtsatzung', 5 16 ist durch den Gegensatz und den Parallelismus zu δῶρημα klar, daß es den rechtfertigenden Spruch Gottes bedeutet — was zu 1 32 passen möchte. Von hier aus liegt es nahe δι' ἐνός δικαίωματος an unserer Stelle auf den einen entscheidenden Rechtfertigungsspruch Gottes zu deuten, der dann für jeden einzelnen zur δικαίωσις führt (ähnlich Kühl). Bedenklich macht aber die erläuternde Parallele in v. 19, wo dem παράπτωμα die παρακοή und dem δικαίωμα die ὑπακοή entspricht: das bringt auf die Vermutung, δικαίωμα solle hier die 'Rechttat' Christi, die stellvertretende Erfüllung der gesetzlichen Forderungen, bedeuten. δικαίωσιν ζωῆς = δικαίωσιν ζωοποιόν oder δικαίωσιν ἧτις ἐστὶν ζωή. 'πάντας' beide Male cum grano salis zu verstehen: von einer Rechtfertigung der vorchristlichen Menschheit ist hier keine Rede. Form des Satzes nach 16^b aber mit Weglassung der Subjekte κρίμα und χάρισμα. 19 Ebenso parallel sind παρακοή und ὑπακοή, wozu vgl. Phil 2 8 Gal 4 4. Auch dem zweiten ἐνός lassen ein ἀνθρώπου folgen DG Augustin de pecc. merit. I 15, 19, in Joh. tract. 66, 2 (anderswo dagegen nicht) Ambros. epist. 73, 8: sogar Irenaeus (griech.) hat schon so gelesen III 18, 7 vgl. 21, 10 (II 101 — 495. 120 Harvey): es ist Korrektur nach v. 15 zum Zweck strenger Parallelisierung. καθίστάναι τινά τι = 'jemanden zu etwas machen', nicht 'ihn juristisch so ansehen, als ob er dazu gehörte' oder dgl. vgl. DeZwaan Theol. Studien 1913, 85. Die δικαίωσις wird von Pls in einem Atem als bereits geschehen (v. 15. 9) und noch zukünftig (v. 19 vgl. 3 30 Gal 5 5) bezeichnet, je nachdem er auf den ewigen

Heilsratsschluß Gottes oder das dem Menschen bevorstehende Endgericht reflektiert. Vgl. zu 6 4. **20** beantwortet anhangsweise die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes: aber es ist für die Gesamtstimmung des Pls bezeichnend, daß ihm auch in solche Gedankengänge die Gesetzesfrage hineinkommt vgl. 3 31. Es nimmt nicht eine Hauptstelle im Weltplan ein, sondern arbeitet nur als Nebenfaktor mit. Absolut genommen, hat es nur die Wirkung, die Sünde qualitativ (durch die gewonnene Erkenntnis) und quantitativ zu vermehren s. Rm 7 7—11 Gal 3 19. **21** wiederholt den leitenden Gedanken dieses ganzen Abschnittes v. 12—19. Zum Wechsel ἐν—ἐκ s. zu 3 30. **VI** In Kap. 5 war die Gewißheit des Heiles deutlich gemacht; im folgenden wird gezeigt, daß diese Gewißheit aber die Erfüllung sittlicher Pflichten nicht nur nicht überflüssig macht (wie böswillige Gegner behaupten), sondern zur notwendigen, aber auch erfüllbaren Voraussetzung hat. Pls knüpft zunächst an den gegnerischen Einwurf an: 'Wenn Gottes Gnade sich um so reichlicher entfaltet, je mehr Sünde sie vorfindet, und Gott selbst das Gesetz eigens zu diesem Zwecke (5 20) gegeben hat, dann tun wir ja wohl Gott einen Gefallen, wenn wir ihm durch recht reichliches Sündigen möglichst viel Gelegenheit zum Schenken seiner Gnade geben': ähnlich 3 5—8. Zu beachten, daß die ganze folgende Erörterung der Entkräftung dieses Vorwurfs dienen soll, wie es denn überhaupt für die Religiosität des Pls bezeichnend ist, daß er von Sakramentsvorstellungen immer nur im Zusammenhang mit ethischen Forderungen spricht, die er dadurch begründen will (vgl. auch zu I Cor 1 17 10 5 12 31 13). **3** βαπτίζεῖν bedeutet für griechische Ohren nicht 'taufen', sondern 'eintauchen'. also 'wir sind in seinen Tod hineingetaucht worden', ja **4** mit ihm begraben; d. h. als wir mit unserm ganzen Leibe (wie noch lange altkirchliche Sitte) im Wasser verschwanden, sind wir symbolisch (durch Ertränken) getötet und (im Wasser) begraben: aber nicht bloß „symbolisch“, sondern tatsächlich ist dabei der stellvertretende Tod Christi auf unsern Leib übergegangen; wir sind wirklich nun gestorben, wie es das Gesetz für unsere Sünden verlangte (v. 6. 3). Daß Pls sich diese Uebertragung des Todes in der Taufe als etwas reales denkt, geht ferner klar aus der Parallele hervor: ebenso ist's mit der Uebertragung der Auferstehung (v. 6. 3 vgl. auch 7 4).

TODESTAUF UND CHRISTLICHE ETHIK: Die ursprünglich zugrunde liegende Vorstellung ist offenbar die: Das Untertauchen im Wasser überträgt (sakramental wirkend) auf das Fleisch den Tod, das Auftauchen (ebenso sakramental) auch auf das Fleisch die Auferstehung Christi (das wäre = σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως γεγόναμεν): woraus dann folgen würde, daß eben hierdurch dem Getauften das ewige Leben unter allen Umständen garantiert sei, und die sittliche Qualität seiner einzelnen Handlungen demgegenüber gar nicht mehr in Betracht komme: I Cor 10 1—12 bekämpft der Apostel eine derartige rein 'magische' Auffassung der Taufwirkung. Sie mag in heidenchristlichen Gemeinden weit verbreitet gewesen sein: damit (und wohl auch mit einer ähnlichen Wertung des Abendmahls) hängt es zusammen, daß die Korinther sich stellvertretend für Verstorbene taufen lassen I Cor 15 29, und die Thessalonicher sich wundern, daß ein Christ sterben kann I Thess 4 13 f. (Vgl. dazu Menander bei Iren. I 23 4 p. 195 Harvey: *resurrectionem . . per id quod est in eum baptismu accipere eius discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales*). Pls eignet sich dies auch zum Teil an: nämlich hinsichtlich der Uebertragung des Todes, die er als vollendete Tatsache hinstellt. Dagegen spricht er von der zweiten Hälfte dieser Vorstellungsgruppe, der Uebertragung der Auferstehungswirkung mit klar zutage tretender Umbildung und Verschiebung des ursprünglichen Parallelismus als von einer künftigen Sache (v. 4 ἐνα . . περιπατήσωμεν, v. 5 ἐσόμεθα, v. 8 πιστεύομεν ἐτι . . συνζήσομεν), welche bereits in der Gegenwart zu realisieren Gegen-

stand des eigenen sittlichen Erwägens und Entschließens ist (λογίζεσθε ἑαυτοὺς . . . ζῶντας). Sakramental gewährleistet ist die Freiheit von der Sündenmacht durch den Tod in der Taufe. Die volle Uebertragung der Auferstehung wird nicht abgelehnt, sondern in die Zukunft verlegt und die Gegenwartswirkung, sehr im Gegensatz zur vulgären Mystik, lediglich als Basis für eine ethische Neugestaltung des Lebens gewertet: eben das ist das typisch Paulinische! Aus der Taufe geht der Christ als ein nicht „am Fleische“ (welches tot bleibt), sondern „am Geiste“ (Rm 8¹⁰ 12^a) neugeborenes Wesen hervor, über dessen Leib die Sünde nicht mehr die alte Naturgewalt hat: vgl. 7^{4—6} 8². 9—14 20 I Cor 6¹⁹ II Cor 5⁵ ff. Gal 5²⁴ f.) εἶ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινὰ II Cor 5¹⁷ vgl. Gal 6¹⁵ d. h. „die Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Menschen ist abgerissen“ (was Bultmann 137 nicht wahrhaben will): der neue Mensch ist frei und hat neue sittliche Qualitäten, die auf dem ihm verliehenen göttlichen πνεῦμα, einer empirisch wahrnehmbaren Größe, beruhen. Dies πνεῦμα gibt ihm die Kraft, Gottes Willen (12^a, das Gesetz Christi Gal 6^a I Cor 9²¹) zu erfüllen (Gal 5²² ff.) und vermittelt ihm die ζωή: beides sind ebenso korrespondierende Begriffe wie ἀμαρτία und θάνατος Gal 6⁸). Hieraus würde nun, da die Sünde ja ihrer Macht beraubt ist und also nicht mehr auf den Christen einwirken kann, ein geistgewirktes *non posse peccare* folgen. Aber eben das sagt Pls nicht, sondern er stellt das neue Leben in pneumatischer Sittlichkeit als eine Forderung dar, als etwas, was nicht eo ipso verwirklicht ist, sondern verwirklicht werden soll: er redet im Futurum, (8¹¹. 13) im Imperativ (6¹². 13. 19 I Cor 6²⁰) oder Adhortativ (II Cor 5²⁰) in Absichts- (6⁸ 8⁴) oder Folgesätzen (7⁶) in Fragen (6²), oder sagt geradezu ὀφείλεται ἐσμέν (8¹²) oder φιλοτιμούμεθα εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι (II Cor 5⁹), wobei er auf ein Endgericht nach den Taten verweist. vgl. auch Ph 1¹⁰ I Thess 3¹³ I Cor 1⁸). Ja von sich selbst sagt er, οὐχ ἔτι ἦδη ἔλαβον ἢ ἦδη τετελειώμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω Ph 3¹². Und diese neue Ethik soll in unserem irdischen Wandel (Rm 6⁴) durch unseren Leib (8¹¹) realisiert werden. Der neue Mensch besitzt also nur die metaphysische Grundlage für das *posse non peccare* (vgl. 8⁴) und es gilt nun, dies durch die Tat zu zeigen (6^{11—23}). Die Kehrseite müßte lauten: falls aber der Christ wieder zu ἀμαρτία Beziehungen anknüpft, tritt als notwendige Folge auch wieder der θάνατος ein, sein Anspruch auf ζωή geht verloren: diese zuletzt noch von Montanisten und Novatianern unbedingt verfochtene, durch Kennzeichnung besonderer „Todsünden“ und Einführung des Bußsakramentes von der katholischen Kirche modifiziert festgehaltene altkirchliche Konsequenz (Hebr 6^{4—6}) hat Pls nie gezogen, sonst würde er damit drohen (wie 8¹³ Gal 5²¹), statt beständig zu ermahnen. Eine klare Lösung des Problems gibt der Apostel nirgends, hat sie sich aber vielleicht (8¹³) als ein allmähliches Ueberwinden des noch immer rebellischen (Gal 5^{16—17} vgl. Col 3⁵ ff.), nur seiner absoluten Macht beraubten Fleisches gedacht. Ebenso wenig hat Pls eine prinzipielle Antwort auf die Frage gegeben, wieso denn ein Christ von tadellosem Lebenswandel noch einmal sterben könne, nachdem er ja in der Taufe bereits der alten Sünde den Tribut gezahlt habe. Gelegentliche Behandlung der Frage findet sich in I Thess 4¹³ I Cor 15¹² ff.; Gal 3²⁷ ff. und I Cor 12¹³ wird weiter ausgeführt, daß der Getaufte Glied am Leibe Christi wird (s. d. St.) Es bleibt die Antinomie bestehen zwischen der ein gegenwärtiges Sündlossein ergebenden Theorie und der sittlichen Forderung, welche diesen Zustand als erstrebenswertes Zukunftsziel hinstellt. Die gleiche Antinomie besteht auch für die Rechtfertigung, die Gegenwartsbesitz (3²⁴ 5^{1—9} 9³⁰ I Cor 6¹¹) aber auch Zukunfts Hoffnung ist (Gal 5⁴ Rm 8³⁰ 6^{16—19}). Dasselbe wiederholt sich bei dem Begriff der Gotteskindschaft, die gegenwärtig (8^{14—16}) und zukünftig gedacht ist (8²³). Die Rechtfertigungslehre und die Sakramentstheologie sind sub specie divina konstruiert und in der Ewigkeit gedacht, wo göttliches Handeln zeitlos, also stets gegenwärtig ist. Die Pneumalehre als Vollkommenheitsethik rechnet mit einer Zeitwirkung, also einer

sittlichen Entwicklung, weil sie sub specie humana die „Realisierung“ in dieser Welt ins Auge faßt. Dies wohl die richtigere Erklärung der Antinomie, über die Bultmann vom Standpunkt der dialektischen Theologie Z. f. nt. Wiss. 1924, 123 ff. im entgegengesetzten Sinn gehandelt hat: gegen ihn Windisch ebd. 265 ff. Daß diese komplizierte Tauftheorie des Pls keine einheitliche Konzeption ist, sondern die Umbiegung einer recht primitiven Gemeindevorstellung, hat wie oben gezeigt, seine innere Wahrscheinlichkeit. Es kommt dazu, daß Pls mit der Formel $\eta \alpha \gamma \omega \sigma \tau \epsilon$ oder $\eta \omicron \kappa \omicron \iota \alpha \tau \epsilon$ stets auf bereits Bekanntes hinweist vgl. 6 16 7 1 11 2 I Cor 3 16 5 6 6 2. 3. 9. 15. 16. 19 9 13. 24 (im Gegensatz zu $\omicron \upsilon \theta \acute{\epsilon} \lambda \omega \delta \acute{\epsilon} \omicron \mu \acute{\alpha} \varsigma \alpha \gamma \omega \sigma \tau \epsilon \nu$ Rm 1 13 11 25 I Cor 10 1 11 3 12 1 II Cor 1 8 Phil 1 12 Col 2 1 I Thess 4 13).

Woher stammt nun aber jener Gemeindeglaube von der TODESTAUFFE, in der man mit Christus stirbt und aufersteht? Aus der jüdischen Reinigungstaufe zur Abwaschung der Sünden kann er sich nicht entwickelt haben. ADieterich hat (Mithrasliturgie S. 157 ff. vgl. auch Rohde Psyche II 2 400, 1) darauf hingewiesen, daß die Vorstellung von Tod und Wiedergeburt des in eine Religionsgemeinschaft feierlich Eingeweihten nicht nur bei den Naturvölkern häufig sich vorfindet, sondern gerade in den Hauptkulten der römischen Kaiserzeit, der Isis-, Attis-, Dionysos- und Mithrasreligion eine große Rolle spielt. Das bezeugt schon Tertullian de bapt. 5: *nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isisid alicutus aut Mithrae . . . Certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur, idque se in regenerationem et impunitatem peritiorum suorum agere praesumunt.* Am besten sind wir über die Isisweihe unterrichtet durch Apuleius Metamorph. XI 21: Der in die Isismysterien einweihende Oberpriester erzählt: *et inferum claustra et salutis tutelam in deae manu posita ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari, quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitulis, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae solet elicere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula* d. h. „die Schlüssel der Unterwelt und die Sorge für das Heil lägen in der Isis Hand und die Weihe selbst werde als Nachbildung eines freiwilligen Todes und eines durch Gebete erlangten Heiles begangen; nämlich wenn einer nach vollendeter Lebenszeit bereits an der Schwelle des scheidenden Lichtes stehe und so beschaffen sei, daß ihm sicher die großen Geheimnisse der Religion anvertraut werden könnten, dann pflege ihn die Göttin (aus dem Tode) herauszurufen und den durch ihre Fürsorge gewissermaßen Wiedergeborenen wieder in eine Lebensbahn neuen Heiles zu versetzen“. Und ebenda c. 23 berichtet dann der Geweihte *accessi confinium mortis, et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa re-meavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo* und bezeichnet den Tag der Weihe c. 24 als *natalem sacrum.* (Eingehende Behandlung bei MDibelius Isisweihe bei Apuleius, Heidelb. Sitzungsber. 1917, 4. Reitzenstein Archiv f. Rel.wiss. 7, 406 ff.) Möglich ist, daß diese Todes- und Auferstehungszeremonie als Uebertragung des Schicksals des gestorbenen und auferstandenen Osiris gedacht war: die Seele eines Verstorbenen als 'Osiris' zu bezeichnen, ist dem Aegypter geläufig (Wiedemann d. Relig. d. alten Aegypter 128 f. und besonders Reitzenstein Poimandres S. 369 Hellen. Wundererzählungen 116 ff.). Für den Attis- (oder Adonis-) Cult ist die Anknüpfung der Rettung des zu Weihenden an die des Gottes direkt bezeugt durch Firmicus Maternus de errore profan. relig. 22, 1: unter rhythmischer Totenklage wird das Götterbild auf einer Bahre getragen, dann salbt der Priester die Kehlen der leidtragenden Mysten mit dem Spruche $\theta \alpha \rho \rho \alpha \iota \tau \epsilon \mu \acute{\upsilon} \sigma \tau \alpha \iota \tau \omicron \upsilon \theta \epsilon \omicron \upsilon \varsigma \sigma \epsilon \omega \sigma \mu \acute{\epsilon} \nu \omicron \upsilon$: $\epsilon \sigma \tau \alpha \iota \gamma \alpha \rho \eta \mu \iota \nu \acute{\epsilon} \kappa \pi \acute{\omicron} \nu \omega \nu \sigma \omega \tau \eta \rho \iota \alpha$. Weiteres bei Dieterich a. a. O. 173 ff. Reitzenstein Hell. Mysterienrel. 259 400 Hepding Attis 194 ff. Heitmüller Taufe und Abendmahl. Dagegen ist die Bezeichnung eines Mysten als durch das Taurobolium *in aeternum renatus* (CIL VI 510 Cumont Textes et Monum. I 187 f.) spät und vereinzelt (CIL VI

4 wurden? Begraben wurden wir also mit ihm durch die Todestaufe, damit, gleichwie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln
5 sollen. Denn wenn wir mit der Nachbildung seines Todes verwachsen
6 sind, so werden wir's auch mit (der) seiner Auferstehung sein; und wir erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet würde, auf daß wir der Sünde nicht mehr dien-
7 ten. Denn wer gestorben ist, der ist (dadurch) von der Sünde frei ge-
8 worden. Wenn wir aber mit Christus starben, so werden wir auch
9 mit ihm leben, das glauben wir. Und wir wissen, daß Christus, nach- dem er von den Toten auferweckt ist, nicht mehr stirbt. Der Tod
10 hat keine Macht mehr über ihn, denn was er starb, das starb er der
11 Sünde ein für allemal, was er aber lebt, das lebt er Gott. So müßt auch ihr es ansehen: tot seid ihr der Sünde, lebend seid ihr Gott in
12 Christus Jesus. Drum soll nicht die Sünde in eurem sterblichen Leibe
13 herrschen, daß ihr seinen Begierden gehorcht, stellt auch eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit in den Dienst der Sünde, son-

736 ist gefälscht: s. Wissowa Relig. und Kultus d. Römer² 324, 2). Somit werden wir die Anschauung vom Sterben und Auferstehen des Neugeweihten als hellenistisches Gut betrachten dürfen, dessen sich die heidenchristliche Gemeinde bediente, um die Bedeutung der Taufe zu würdigen. Pls hat dann diese Theorie hier aufgenommen und sie durch teilweise Umbiegung ins Sittliche zur eigenen Verteidigung sowohl wie zur wirksamen Ermahnung der Christen brauchbar gemacht (Vgl. zu Eph 5²⁸ Tit 3⁵ und Joh 3^{3 ff.}). CClemen Religionsgesch. Erklärung des NT. ²168 ff Bousset Kyrios ²140.

4 vgl. Col 2^{11 ff.} Die Worte διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός fehlen bei einigen. Altlateinern seit Tertullian de resurr. carn. 47 und de pudic. 17, 5: ob = 'durch die Macht Gottes'? Die Geschichte des Wortes δόξα ist noch nicht geschrieben: Fingerzeige gibt Reitzenstein hellenistische Mysterienreligionen³ 289¹. 344. 355. 358 f. 5 σύμφυτος hier 'zusammengewachsen' wie Aristoteles hist. animal V 32 p. 557^b 18 Topica VII 6 p. 145^b a. 18. Verkürzte und daher logisch ungenaue Ausdrucksform für 'wenn wir durch die Nachbildung seines Todes mit seinem Tode zusammengewachsen sind'; aber σύμφυτος kann der Leser nur mit τῷ ὁμοιώματι verbinden: es geht nicht an, mit Weiß τῷ ὁμ. instrumental zu fassen und zu συμφ. zu ergänzen αὐτῷ. Ein alter Schreibfehler ΛΜΛ (= *simul*) statt ΛΛΛΛ begegnet vielfach auf lateinischem Gebiet G vg Tertull. de carn. resurr. 47 (?) Ambrosius Ambst Pelag Augustin Leo: doch ist auch ΛΛΛΛ (= *sed*) vertreten: D^{nr} (d hat *simul*!) Tertull. de pud. 17, 6 Augustin. 6 mit συνεσταυρωθή bringt Pls eine parallele Vorstellung, aber ein dem Zusammenhang von v. 2—6 fremdes, spezifisch christliches Bild hinein: es stammt aus Gal 2¹⁹ 5²⁴ 6¹⁴. Zu σῶμα τῆς ἁμαρτίας vgl. Sap 1 4, aber die Vorstellung ist anders s. zu 7^{14 ff.} 7 δικαιοῦν ἀπὸ ἁμαρτίας heißt hier wie Act 13^{38 f.} Sirach 26²⁹ Herm. Vis. III 9¹ (anders Js 45²⁵) 'von Sünde freimachen', der Begriff ist wesentlich negativ. Ähnlich die Inschrift auf einem Grabe: εὐνή δικαίων ἀφ' ἁμαρτιῶν 'Ruhestätte derer, die frei (befreit) sind von Sünde' (Publ. Amer. Exp. Syria part. III p. 162 n. 165). Reitzenstein hell. Mysterienrel.³ 257. 259 vergleicht die hermetische Prophetenweihe § 9 ἰδικαιώθημεν, ὡ τέκνον, ἀδικίας ἀπούσης (Poimandres S. 343⁵)

und übersetzt *δικαιωθῆναι* geradezu mit 'sündlos werden'. ἀπὸ τῆς ἀ. 'die Sünde' wird bei Pls stets als fast persönliche Macht betrachtet s. Dibelius Geisterwelt 119. Woher diese Personifikation der Ἀμαρτία stammt, wissen wir noch nicht: sie findet sich z. B. Sirach 27 10, nicht aber Gen 47 LXX. Im Pariser Zauberpapyrus ed. Wessely Wiener Denkschr. ph. hist. 36. v. 1448 werden neben anderen Unterweltsgottheiten auch Ἀμαρτία: χθόνιαi angerufen. Die ἀμαρτία ist für Pls nicht eine Betrachtungsweise sub specie dei (wie Bultmann Z. f. nt. Wiss. 1924, 136 meint), sondern eine ebenso reale, empirische Größe wie der θάνατος vgl. 5 14. 17. 21. und 7 14—25. Durch den Tod in der Taufe ist der Sünder gestorben, damit aber auch ganz real von der Beziehung zur Sünde befreit: ähnlich 7 1. Vgl. den Ausspruch des R. Simeon ben Gamaliel (um 140) b. Schabbath 151 a: *Sobald der Mensch gestorben ist, ist er frei von den Geboten.* Das Wort wird auch sonst öfter zitiert vgl. Billerbeck 232. 8 Zu beachten die für den paul. Glaubensbegriff sehr bezeichnende Differenzierung im Ausdruck; das künftige Leben πιστεύομεν, aber bezüglich der Auferstehung Christi sind wir εἰδότες. Die Formel σὺν Χριστῷ wird im sakramentalen (Rm 6 8 Col 2 20) und im eschatologischen (Rm 8 32 II Cor 4 14 13 4 Phil 1 23 I Th 4 14. 17 5 10 Col 2 13 3 s. 4) Sinn gebraucht s. Lohmeyer Festgabe f. ADeißmann (1927), 218 ff. 10 Die Beziehung von τῇ ἀμαρτία ist durch das parallele τῷ θεῷ und die Parallele v. 11 sicher gestellt: auch Christus hatte Beziehungen zur Sünde, stand unter ihrer Herrschaft, die ihn zum Tode brachte (s. zu I Cor 15 3 II Cor 5 21), obwohl er persönlich ohne eigene Sünden war. Aehnlich heißt es 7 4 (wenigstens indirekt), daß Christus 'dem Gesetz' gestorben sei. 11 εἶναι steht 1) vor νεκροὺς μὲν SBC (sa bo nicht zu entscheiden) Orig Cyrill de ador. XV t. I p. 541, 2) nach νεκροὺς μὲν KLP min Orig. Catene 69 14 com. lat. 6, 412. Didym. de trin. 1, 22 Ps. Basilius de bapt. I 2, 8. 15 Chrys Th; vg Amb Pel ^A Augustin Hilar, 3) es fehlt A 17. 178 pesch DG Tertull. de pud. 17, 7 de carn. resurr. 47 Pel ^B. Hier könnte 3 der Urtext sein (vgl. I Cor 4 1 13 11 II Cor 10 2), wenn eine solche Teilüberlieferung mehr Vertrauen verdiente: da aber auch εἶναι dem paul. Sprachgebrauch entspricht (Rm 14 14 II Cor 11 5 Phil 3 13), wird man die bewährte ägyptische Textform vorziehen. Wenn aber am Schluß des Verses hinter Ἰησοῦ angefügt wird τῷ κυρίῳ ἡμῶν in SC bo Didym. de trin. 1, 22, KLP min pesch Chr, so wird man den Zusatz als durch 6 23 veranlaßt streichen, obwohl ein Teil der ägyptischen Zeugen (aber nicht AB sa) ihn bietet. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (vgl. ADeißmann „Die nt. Formel in Christo Jesu“ 1892. Bousset Kyrios ² 104 ff. Böhlig in nt. Studien f. Heinrici 170 ff. EWeber N. kirch. Zeitsch. 1920, 213 ff. F. Büchsel Geist Gottes 292 f. Diese Formel kommt nur bei Pls (164mal) und in der nachpaulinischen Literatur (Johannes 24, Acta und I Petr 8mal) vor: Deißmann hat es wahrscheinlich gemacht, daß sie von Pls geschaffen ist und seine Auffassung widerspiegelt, daß alle Christen „innerhalb des pneumatischen Christus“ lokal vereinigt sind, insofern sie alle zusammen seinen Leib bilden, vgl. Phm 16 I Cor 12 13 II Cor 5 17 Act 17 28. Nur muß man bei einem Schriftsteller wie Pls sich hüten, allenthalben den prägnanten Gebrauch der Formel vorauszusetzen, vgl. die vortrefflichen Ausführung von Lyder Brun Symbolae Arctoeae I (1922), 19 ff. 12 Es lesen 1) ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ SABC bo sa Orig Method. resurr. I 59, 6, pesch, vg Amb August. 2) αὐτῇ DG Tertull. res. carn 47 Pel. 3) αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ KLP Chrys Ps. Basilius bapt. II 1, 2: αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτῆς Th Ps. Basilius bapt. I 2, 17. Urtext ist 1, alte Variante 2, Kombination beider 3. 13 ἔπλα hat Pls hier wohl auch = 'Waffen' (nicht 'Werkzeuge') gemeint, weil er es in gleichem Zusammenhang II Cor 10 4 6 7 Rm 13 12 deutlich = 'Waffen' an-

dern stellt euch in den Dienst Gottes als aus dem Tode zum Leben
 erstandene und eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit in Gottes
 14 Dienst. Denn die Sünde wird über euch nicht mehr herrschen, denn
 ihr steht nicht (mehr) unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.
 15 Und was folgt daraus? (Etwa) »laßt uns sündigen, weil wir nicht
 unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade«? Nimmermehr!
 16 Ihr wißt doch, wenn ihr euch bei jemanden in den Dienst begeben als
 Sklaven, um ihm zu gehorchen, dann seid ihr (ausschließlich) Sklaven
 dessen, dem ihr gehorcht, (also) entweder der Sünde (und das führt)
 zum Tode, oder des Gehorsams (und das führt) zur Gerechtigkeit.
 17 Aber Gott sei Dank, ihr w a r e t Sklaven der Sünde und habt von
 Herzen den Gehorsam gegen die Lehrform angenommen, der ihr über-
 18 geben wurdet, und seid, befreit von der Sünde, Sklaven der Gerechtig-
 19 keit geworden — ich brauche ein menschliches Bild um eurer fleisch-
 lichen Schwäche willen. (Ich meine): wie ihr eure Glieder als Sklaven
 in den Dienst der Unreinheit und Gesetzlosigkeit stellet, um gesetzlos
 zu werden, so stellt jetzt eure Glieder als Sklaven in den Dienst der
 20 Gerechtigkeit, um heilig zu werden. Denn als ihr Sklaven der Sünde
 21 wart, da wart ihr der Gerechtigkeit gegenüber frei: und welche Frucht
 hattet ihr da? (Dinge) deren ihr euch jetzt schämt, denn das Ende
 22 davon ist der Tod. Jetzt aber, da ihr befreit seid von der Sünde und
 zu Sklaven Gottes gemacht, habt ihr eure Frucht („die) zur Heiligkeit
 23 (führt), und als Ende ewiges Leben. Denn der Sold der Sünde ist
 der Tod, das Gnadengeschenk Gottes aber ist das ewige Leben in
 7 Christus Jesus unserm Herrn. Ihr wißt doch, Brüder — ich rede ja

wendet. 14 *καρτεύσει*, das Futurum, formell doch Ausdruck der dogmatischen
 Gewißheit, weil der vorangehende Imperativ begründet werden soll. Ihr seid
 ja nicht mehr unter der Herrschaft des Gesetzes, wo allein die Sünde ihr
 Wesen hat (vgl. 4 15!). Wo das Gesetz nicht mehr ist, da ist auch keine Sünde
 mehr (5 18). Aber in demselben Moment, in dem er die Formel der christlichen
 Freiheit ausspricht, durchzuckt ihn auch schon wieder die Erkenntnis ihrer
 Mißverständlichkeit, und v. 15 nimmt in anderer Wendung v. 1 wieder auf:
 'wenn das Gesetz und mit ihm die Sünde beseitigt ist, dann können wir
 ja wohl tun was wir wollen?' 16 f. Der Nachdruck liegt auf dem Entweder-
 Oder: ihr könnt nicht zweien Herren dienen! *ὕπακοῆς* hier stilistisch wenig
 glücklicher (wegen des vorhergehenden *ὕπακοήν*) Gegensatz zu *ἀμαρτία*, deren
 Wesen ja „Ungehorsam“ gegen Gott ist. Aber der Ausdruck ist absichtlich
 gewählt: auch im Reich der Gnade kommt es auf *ὕπακοή* an (15) und es gilt,
 in tadellosem Wandel nach *δικαιοσύνη* (von der auch in diesem Sinne nicht
 bloß im Bereich des νόμος die Rede ist) zu streben. 17 konstr. τῷ τύπῳ
 τῆς διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε. Der singuläre Ausdruck τύπος διδαχῆς meint
 nicht „das Christentum in paulinischer Ausprägung“ (so Weiß), zu dem etwa
 von Schülern des Apostels die Römer bekehrt wären — dann hätte Pls alle
 diese Kapitel nicht zu schreiben gebraucht — sondern 'das Christentum'.
 Der Ausdruck ist wohl durch einen Gegensatz veranlaßt: den τύπος einer
 jüdischen διδαχῆ des Gesetzes. Wetstein vergleicht Jamblich vita Pythagorae
 16, 70 παιδεύσεως ὁ τύπος und 23 τὸν τύπον τῆς διδασκαλίας. In diese

Sphäre paßt auch das *παραδιδόναι*, nur ist es verwunderlich, daß hier die Römer *παρεδόθησαν*, statt daß der *τύπος* den Römern *παρεδόθη*: Norden Agnostos Theos 270 ff. **19** *ἀνθρώπινον λέγω* s. zu 35: ich nehme das Bild *δουλοῦσθαι τῇ δικαιοσύνῃ* aus dem Menschenleben, obwohl vom richtigen Standpunkt aus betrachtet von einer „Sklaverei“ unter der Herrschaft der *δικαιοσύνη* keine Rede sein kann, weil dies gerade die wahre Freiheit ist, vgl. 8^{15, 21} II Cor 3¹⁷ Gal 5^{1, 18}. Aehnlich sagt Methodius de resurr. II 18, 11 *ἄφετον μὲν καὶ ἐλεύθερον θανάτου γενόμενον καὶ ἀμαρτίας, δούλον δὲ καὶ ὑπήκοον ἀθανασίας* vgl. Plato Leg. IX 875c. Die *ἀσθένεια τῆς σαρκός* ist 'die Erkenntnisschwäche der Leser, die auch die neue Freiheit sich nur nach Analogie eines Dienstverhältnisses vorstellen können' (Lipsius): genaue Parallele I Cor 3¹. *εἰς τὴν ἀνομίαν* fehlt in B, pesch Ephr arm, Tertull. pudic. 17, 9 in zwei alten Ausgaben: mit Unrecht, wie der Satzparallelismus (*εἰς ἁγιασμόν*) zeigt. Es ist eine alte Korrektur, die das doppelte *ἀνομία* beseitigen wollte und sich in so lehrreich sporadischer Bezeugung erhalten hat. Adamantius dial. p. 124 vdsande liest *δούλα τῇ ἀδικίᾳ καὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ εἰς ἀνομίαν*: da sehen wir dieselbe Tendenz in anderer Weise tätig. Was er unter *ἁγιασμός* versteht, sagt Pls I Thess 4⁸ ff. Das Wort kommt außer bei Pls und denen die ihn kennen (I Tim 2¹⁵ I Petr 1² Hebr 12¹⁴ I Clem. 30¹ 35²) nur in der LXX vor. *ἁγίασμα* Hermas Vis. III 2¹ und Pariser Zauberpapyrus (Wessely) in Denkschr. d. Wiener Akad. phil. hist. Kl. 36 S. 58, 522 = Dieterich Mithrasliturgie S. 4²⁸. Von v. 6—23 ist ein einheitlicher Gedankenfortschritt nicht zu ersehen: dem Apostel fließen die Worte nicht glatt wie Honig von der Lippe, er ringt vor unsern Augen mit dem Ausdruck, braucht immer neue Wendungen und Bilder, um zu zeigen, wie trotz der Beseitigung des Gesetzes und der Aufrichtung des Glaubens als des alleinigen Heilsprinzipes das sittliche Handeln kein *ἀδιάφορον*, sondern die notwendige, selbstverständliche Bezeugung des neuen Christenstandes ist. Aber, und das ist das Thema von c. 7^{1—4}, mit dieser christlichen Sittlichkeit hat das Gesetz überhaupt nichts zu tun. Das *πρῶτον ψεῦδος* der Gegner ist, daß sie mosaisches Gesetz und Sittlichkeit gleichsetzen. Es hätte für Pls nahegelegen, zumal ja der Streit sich besonders um die Beschneidung drehte, die Ritualgebote allein für beseitigt zu erklären — so hat es im wesentlichen die spätere Kirche gemacht — und das hätte ihm den Kampf erleichtert. Aber Pls ist kein Mann der Halbheiten: er hat die in ihm erstandene neue Religion in ihren tiefsten Wurzeln erfaßt und steht darum unverrückbar auf dem antinomistischen Standpunkt: wo das Leben im Geist sich regt, da hat keinerlei Gebot mehr eine Stätte. Wem Gott sein *πνεῦμα* gegeben hat, an den tritt er nie mehr von außen mit den kasuistischen Forderungen des Gesetzes heran. Wer im Geist wandelt, tut von selbst, was Gottes Gebot heischen würde, weil ihm der Geist den Weg weist: Christliche Sittlichkeit ist eine freiwillige Selbstverständlichkeit. So kann — eben in ganz anderem Sinne, wie bei den Juden — von *τήρησις ἐντολῶν θεοῦ* beim Christen geredet werden (I Cor 7¹⁹ s. zu d. St.). **VII** Daß v. 1 nicht ursprünglich als Einführung des Beispiels v. 2—3 gedacht sein kann, ergibt sich jedem nachdenkenden Leser, der die Parallelen zieht: der unter dem *νόμος* stehende *ἄνθρωπος* von v. 1 wäre ja die *ὑπανδρος γυνή*, aber es stirbt ja eben nicht sie, sondern der den *νόμος* besitzende *ἀνὴρ*! Als Fortsetzung mag Paulus vielleicht zuerst nur gedacht haben: 'nun seid ihr aber in der Taufe gestorben, also hat das Gesetz keine Macht mehr über euch' d. h. so wie es v. 4 auch tatsächlich weitergeht. Nachher erschien ihm das Beispiel der zweiten Ehe treffender, weil darin auch der Begriff des *γενέσθαι ἐτέρω* erläutert wurde: die Anwendung des zweiten Bildes müßte nämlich lauten:

zu Leuten die das Gesetz kennen — daß das Gesetz über den Menschen
 2 (nur) so lange Herr ist, als er lebt. Nämlich: die verheiratete Frau
 ist an ihren Mann (nur) für seine Lebenszeit durchs Gesetz gebunden:
 falls aber der Mann stirbt, ist sie von dem Gesetz des Mannes frei
 3 geworden. Also wird sie (nur) bei Lebzeiten ihres Mannes als Ehe-
 brecherin bezeichnet werden, wenn sie sich einem anderen Manne zu
 eigen gibt. Falls ihr Mann aber stirbt, ist sie vom Gesetz frei, so daß
 sie keine Ehebrecherin ist, wenn sie sich einem anderen Manne zu
 4 eigen gibt. Demnach, meine Brüder, seid auch ihr dem Gesetz getötet
 worden durch den Leib Christi, so daß ihr (nunmehr) einem andern,
 dem von den Toten auferweckten, zu eigen geworden seid, damit wir
 5 Gott Frucht tragen. Denn solange wir im Fleische waren, wirkten die
 sündigen Leidenschaften, die durch das Gesetz (geweckt waren), in un-
 6 sern Gliedern darauf hin, daß wir dem Tode Frucht trugen. Jetzt aber
 sind wir frei geworden vom Gesetz, gestorben dem (Gesetz), durch das
 wir gefesselt waren, so daß wir (nun) dienen im neuen Geist und nicht
 im alten Buchstaben.

7 Wie denn nun? ist (etwa gar) das Gesetz (selbst) Sünde? Nimmer-
 mehr, sondern (ich meine es so): die Sünde hätte ich nicht kennen
 gelernt, wenn nicht durch das Gesetz; nämlich (die Sünde habe ich
 kennengelernt durch die Begierde und) die Begierde hätte ich nicht
 erfahren, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte »Du sollst nicht begehren«.
 8 Die Sünde aber erhielt (ihrerseits) den Anstoß durch das Gebot und
 wirkte (nun) in mir jedwede Begierde. Wo nämlich kein Gesetz ist, da
 9 ist die Sünde tot: ich aber war lebendig einst, als kein Gesetz da war.
 10 Da kam aber das Gebot, die Sünde lebte auf — und ich starb. So

Das Gesetz ist nun gestorben, so daß ihr fortan Christus angehören könnt.
 Aber Pls hielt beide Bildreihen nicht auseinander, sondern schob sie zu-
 sammen, unbekümmert darum, daß eins das andere störte. Dieses Ineinander
 verursacht auch in der Anwendung v. 4 ff. Unklarheiten vgl. zu 11 16 13 12
 I Cor 3 10 ff. 9 24 12 15 ff. Gal 3 15 ff. 4 5. Zum Gedanken von v. 1 vgl. zu 67.
 Lagrange will von einer Einzeldeutung absehen und nur 'das Ende der Bin-
 dung ans Gesetz' als tertium comparationis fassen; aber das beseitigt den
 Widerspruch zwischen v. 1 und v. 2—3 auch nicht. In γνώσκουσιν νόμον wird
 man ohne Not νόμος nicht anders wie sonst bei Pls verstehen, d. h. „mo-
 saisches Gesetz“: also nicht „ich rede zu Gesetzeskundigen“ unter Berufung
 auf die juristische Bildung der durch ihre Justiz weltberühmten Römer
 (BWeiß, Jülicher, Lagrange). Daß Pls bei Heidenchristen Kenntnis des AT
 voraussetzen darf, ist selbstverständlich, es wurde doch im Missionsunter-
 richt und im Gottesdienst vorgetragen; wie intensiv sie freilich war, ist eine
 andere Frage, die aber hier außer Betracht bleiben kann. Auch wir sagen oft
 „bekanntlich“ im Sinne von „ihr wißt's zwar nicht, aber müßtet es eigent-
 lich wissen“: es ist eine höfliche Pädagogik. 2 ὑπανδρος „verheiratet“ geläufig
 hellenistisch. Das sonst seltene Wort καταργεῖν gebraucht Pls mit Vorliebe:
 die Verbindung mit ἀπό „losmachen von“ findet sich nur bei ihm hier, 7 a
 und Gal 5 4 (Origenes in Joh. 32. 343 ist anders). ὁ νόμος τοῦ ἀνδρός über-
 setzt BWeiß 'Gesetz, durch welches sie an den Mann gebunden ist', faßt

den Ausdruck also als Verkürzung (= ὁ νόμος ὁ περὶ τοῦ ἀνδρός), die aus dem Vorhergehenden zu interpretieren ist, ebenso Schäfer: wohl richtig. Oder: als „Gesetz des Mannes“ bezeichnet, weil es in den antiken Ehen ja im Grunde nur Rechte des Mannes über die Frau gab (Jülicher, Kühl).

4 διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χρ. weil der Leib Christi der Forderung des Gesetzes stellvertretend zum Opfer gebracht wurde (6 10), und dieser Tod auf euch bei der Taufe übertragen worden ist. Für paulinischen Stil beachtenswert der Übergang in die nächste Person. Während v. 1—4 nur den Nachweis der Ungültigkeit des Gesetzes für den Christen lieferten, kehrt das letzte Glied ἵνα καρποφ. τῷ θεῷ wieder zu der mit c. 6 verlassenen ethischen Frage zurück, die nun damit verknüpft wird. Das führt zu dem neuen Paradoxon: die Zeit des Gesetzes, welche hinter uns liegt, ist ihrem Wesen nach die Zeit der Sünde, die eben mit dem Gesetz in ursächlichem Zusammenhang steht; die neue Periode der Gesetzesfreiheit ist die der Gerechtigkeit.

5 ὅτε ἤμεν ἐν τῇ σαρκί hier im prägnanten Sinne = als das Fleisch noch die Oberhand hatte: ἐν σαρκί ist auch der Christ Pls noch II Cor 10 3 Phil 1 22. 24, aber da natürlich nur äußerlich, a parte potiore ist er ἐν πνεύματι. Der Plural αἱ ἁμαρτίαι bezeichnet die einzelnen Tatsünden (Rm 4 7 und 11 27 nach LXX, ferner I Cor 15 3. 17 Gal 1 4 I Thess 2 16 Col 1 14), also 'die in Sünden zutage tretenden Leidenschaften' = 'die sündigen L.'

6 ἀποθανόντες ergänze τούτῳ (nämlich νόμῳ): die sehr harte Auslassung dieses Beziehungswortes hat bei den meisten Lateinern DG vg-Hss. Ambst Pel Hieron. August. (nicht Tertull. monog. 13) die Aenderung von ἀποθανόντες in τοῦ θανάτου nach 8 2 verursacht. Origenes lat. 7, 39 Lo. bemerkt *scio et in aliis exemplaribus scriptum 'a lege mortis, in qua delinebamur', sed hoc, id est 'mortui' et verius est et rectius*. Man kann ἐν ᾧ auch als Neutrum fassen: 'abgestorben allem, was uns gefangen hielt'. So Lagrange. κατειχόμεθα s. zu 1 18. δουλεύειν verweist auf das Bild von 6 16 ff. ἐν καινότητι usw. wirkungsvolle Prägnanz des Ausdruckes statt „wir dienen nicht dem veralteten Buchstaben, sondern leben in einem neuen Geiste“. ἐν paßt genau genommen nur zum ersten Gliede = ἐν καινῷ πνεύματι, ein δουλεύειν ἐν γράμματι ist nur als rhetorische Nachbildung der Geistformel zu verstehen.

7 Pls hat v. 5 das Gesetz in ursächlichen Zusammenhang mit der Sünde gebracht, er hat eben v. 4. 6 gesagt 'gestorben dem Gesetz' wie vorher 6 11. 18. 22 'gestorben der Sünde': da ist für den Leser die Schlußfolgerung nahe liegend, daß Gesetz = Sünde sei. Antwort: Das Gesetz ist nicht Sünde, aber es wirkt Sünde. Das folgende führt diesen 5 20—21 bereits angeschlagenen Gedanken weiter aus. Es wird der psychologische Prozeß der Entstehung der Einzelsünde im Menschen geschildert. τε γάρ wie II Cor 10 8 ἀφορμὴν λαμβάνειν = „einen Anstoß bekommen“ wie Polybius III 7 5 'der Historiker muß wissen διὰ τί καὶ πόθεν ἕκαστα τῶν πραγμάτων τὰς ἀφορμὰς εἴληφεν', III 32 7 'θεωροῦμεν τὸν Ἀντιοχικὸν πόλεμον ἐκ τοῦ Φλιππικοῦ τὰς ἀφορμὰς εἰληφότα'. Schritt für Schritt entwickelt der Apostel die Reihenfolge: Sünde (als personifizierte Macht) — Gesetz — Begierde — (Tatsünde) — Tod. — Hinter ἐπιθυμίαν beginnt eine neue Periode, also Punkt: dafür hinter νεκρά Kolon; zum Gedanken vgl. 4 15 6 14. Für das Verständnis von 9 ff. bildet den Ausgangspunkt ἔξω, das in prägnantem Gegensatz zu νεκρά v. 8 und ἀπέθανον v. 10 steht. Pls kann nicht — und nun vollends in diesem Zusammenhang — von sich aus sagen, er habe vor seiner Bekehrung (ποτέ) „gelebt“ im eigentlichen Sinne des Wortes, zudem war er, selbst im Stande der kindlichen Unschuld, nie χωρὶς νόμου. Faßt man die Stelle als schematische Darstellung des psychologischen Prozesses — gleichgültig ob des Pls oder des Menschen überhaupt (so Origenes Catene 174) — so kommt wohl

erwies sich mir (gerade) das Gebot (das doch versprach) zum Leben
 11 (zu führen), als (ein Mittel) zum Tode, denn die Sünde erhielt den An-
 stoß durch das Gebot und täuschte mich und tötete mich durch das-
 12 selbe. Also: das Gesetz (an sich) ist heilig und (ebenso) das Gebot
 heilig, gerecht und gut.

13 Demnach ist denn wohl das Gute für mich (Ursache zum) Tod
 geworden? Nimmermehr, sondern (das war) die Sünde, die, um als
 solche offenbar zu werden, durch Vermittlung des Guten mir den Tod
 wirkte, damit die Sünde über alle Maßen sündig würde, und zwar,

das *χωρίς νόμου*, aber nicht das *ἔζων* zu seinem Rechte: Weiß trägt dieser Sachlage Rechnung, indem er den prägnanten Sinn von *ἔζων* leugnet. Hält man aber, wie es der Wortlaut gebieterisch fordert, daran fest, so ist das einst lebende, dann durch die Sünde gestorbene Ich die Menschheit in Adam, *ποτέ* ist die Zeit der paradiesischen Unschuld und die *ἐντολή εἰς ζωὴν* ist Gen 2 16. 17 3 s (so Theodor Catene 175). Wenn etwas tot war (v. 8) und dann lebendig wird, so redet man im Griechischen von *ἀναβιούων*, Aorist *ἀνεβίωων* oder *ἀνεβίωσα*, *ἀνέζησα*. Vgl. WBauer zu Joh 9 34 Exc. im Anfang. Die Vexierfrage, ob die „tote“ Sünde von v. 8 schon einmal vorher lebendig gewesen sei (Severian Catene 174 4), hat Pls nicht aufgeworfen: die Kommentare behandeln sie ausführlich vgl. Weiß z. St. 11 lehrt deutlicher noch als v. 8, daß *διὰ τῆς ἐντολῆς* zu *ἀφορμὴν λαβούσα* gehört: die Sünde betrügt doch nicht durch das Gebot (gegen Lipsius, Weiß), und das zweite *δι' αὐτῆς* wäre unnötig und stilistisch unerträglich, wenn *διὰ τῆς ἐντολῆς* zu *ἐξηπάτησεν* gehörte. Wohl aber wird der Mensch auf Grund der in dem Gebot enthaltenen Drohung getötet. Vor allem tritt der Gedanke, auf den es Pls ankommt, nur so mit voller Deutlichkeit heraus: die Sünde gewinnt ihre Kraft durch das Gebot. 13 An den Folgen der Sünde zeigt sich ihre Qualität als „widergöttliche böse“ (Pls sagt „sündige“ und schafft so eine scheinbare Tautologie, die das Verständnis erschwert): diese Folgen könnten aber nicht erscheinen, wenn die Sünde keine Gelegenheit zur Wirksamkeit hätte: die liefert ihr das an sich gute Gesetz, es bildet nur den unfreiwilligen Vermittler zum Sündigen, die Ursache für unser Sündigen liegt darin, daß unser Fleisch der Macht der Sünde unterworfen ist. Den Beweis, daß die Sünde eine selbständig wirkende kosmische Macht, nicht etwa nur eine Eigenschaft des Menschen oder dgl. ist, liefert v. 14—25. Der Mensch besteht aus zwei Teilen, dem *ἔσω ἄνθρωπος* (v. 23), dem denkenden und willenden Subjekt, das v. 23. 25 auch als *νοῦς* bezeichnet wird, und dem *ἔσω ἄνθρωπος* (vgl. II Cor 4 16), der *σάρξ*, welche durch eine in ihr herrschende Naturmacht, die *ἀμαρτία*, nach ihrem widergöttlichen Willen gelenkt wird (7 17). In dem Konflikt, welcher zwischen dem an sich für die göttlichen Gebote empfänglichen 'Ich' (v. 23) und der von der Sünde beherrschten *σάρξ* ausbricht, behält beim Nichtchristen stets diese den Sieg, derart, daß man den unwiedergeborenen Menschen schlechthin als *σάρκινος* bezeichnen kann (v. 14 vgl. 8 5). Pls hat diese Lehre von der Entstehung der Sünde nicht im einzelnen mit der Adamtheorie (5 12—14) verknüpft; nur I Cor 15 45 findet sich ein Ansatz dazu: die kirchliche Erbsündenlehre hat es in höchst geschickter Weise getan. Bousset Kyrios 2 123, Jesus d. Herr 71 f. betont mit Recht, daß Pls bei dieser psychologischen Betrachtungsweise dem inneren Leben des natürlichen Menschen eine höhere Fähigkeit zutraue, nämlich am Gesetz Gottes Freude zu haben, während er sonst das naturhafte Wesen

des Menschen als radikal böse ansehe. Aber ganz singular ist das doch nicht: 2 14 ff. geht der Apostel ähnliche Wege, d. h. überall da, wo er sich der philosophisch beeinflussten Psychologie nähert.

DAS FLEISCH UND DIE SÜNDE. Die Ansicht, daß die sündigen Handlungen des Menschen von einem in ihm wirkenden „bösen Trieb“ herrühren, findet sich auch in der zeitgenössischen jüdischen Theologie (Sirach 15 14 21 11 IV Esra 3 20—22. 26 7 92 8 53 Rabbinisches bei Foot Moore Judaism I, 479 ff.), fremd ist ihr aber die hier entscheidende Vorstellung, daß dieser Trieb mit dem Fleisch in Verbindung stehe (s. Bousset Judentum 3 404 ff. Foot Moore Jud. 485). Clemen Rel.-gesch. Erklärung 2 133 verweist auf Sir 23 16 Apoc. Mosis 25 IV Macc 7 18, doch sind die Stellen wenig ausgiebig. Sie findet sich dagegen in klarster Ausprägung bei Philo, für den sie das Fundament der Ethik bildet und der häufig auf sie zu sprechen kommt. De Gigantibus 29 ff. (p. 266 f.) αἰτιον δὲ τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἢ σὰρξ καὶ ἢ πρὸς σὰρκα οικειώσεις. καὶ αὐτὸς (Moses) δὲ ὁμολογεῖ φάσκων „διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας“ μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεινᾶν (Gen 6 s) . . . Οὐδὲν οὕτως ἐμπόδιον πρὸς αὔξησιν αὐτῆς (sc. σοφίας) ὡς ἡ σαρκῶν φύσις. αὕτη γὰρ καθάπερ τις θεμέλιος ἀγνοίας καὶ ἀμαθίας πρῶτος καὶ μέγιστος ὑποβέβηται, ᾧ τῶν εἰρημένων ἕκαστον ἐποικοδομεῖται· ψυχὰι μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῇ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θεῶν, ὧν ἀπληστος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρωσ, μηδενὸς κωλυσιεργούντος ἀπολαύουσιν. ἴσαι δὲ τὸν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανοῦς περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἐλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῆ προσερριζώνται. Ebenda 14 (p. 264 M.) die ψυχὰι τῶν ἀνόθως φιλοσοφησάντων ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους, μελετῶσαι τὸν μετὰ σωματῶν ἀποθνήσκειν βίον, ἵνα τῆς ἀσωμάτου καὶ ἀφθάρτου παρὰ τῇ ἀγενήτῳ καὶ ἀφθάρτῳ ζωῆς μεταλάχωσιν. Legum allegor. I 108 (p. 65 M) verweist er in diesem Sinne auf Heraklits Wort „ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον“ ὡς νῦν μὲν, ὅτε ζῶμεν τεθνηκυίας τῆς ψυχῆς καὶ ὡς ἐν σήματι τῇ σώματι ἐντετυμβυμένης, εἰ δὲ ἀποθάνοιμεν τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον usw. De migratione Abrahami 9 (p. 437 M); man muß fliehen das desmωτήριον, τὸ σῶμα, καὶ τὰς ὡσπερ εἰρκοφύλακας ἠδονὰς καὶ ἐπιθυμίας αὐτοῦ. Legum allegoriae III 42 (p. 95 M) οὐ γὰρ ἐστὶ κατοικοῦντα ἐν σώματι καὶ τῇ κνητῇ γέναι δυνατὸν θεῶ συγγενέσθαι (vergl. Sap. Sal. 9 14 f.). De agricultura 25 (p. 304 M) redet von der γαργρία ψυχική, ἡ σπεύρουσα καὶ φυτεύουσα τὰς ἀρετὰς καρπὸν δρέπεται τὸν εὐδαίμονα βίον ἀπ' αὐτῶν im Gegensatz zu den ἐργασάμενοι δὲ καὶ μεθοδεύοντες τὰ φίλα τῇ σαρκί (vgl. Gal 6 s). Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen III 2 4 S. 447 ff. Diese anthropologische Grundlage der Ethik stammt bei Philo aus der platonischen Dualismus: sie ist aber auch sonst allenthalben anzutreffen, wo ein kosmologischer Dualismus konsequent entwickelt wird. In der griechischen Philosophie hat sie seit den Tagen des Pythagoras Heimatsrecht (Rohde Psyche II 2 161 ff.), Plato ist ihr für die Folgezeit bedeutungsvoller Vorkämpfer gewesen (ebenda S. 269 ff. vgl. Knopf zu Did. 1 4); auch Poseidonius hat den Gegensatz Leib—Seele = Böse—Gut betont s. Holl Ges. Aufs. 2, 259. Sie begegnet aber auch in der Mystik der hermetischen Schriften Poimandres I 19 (p. 334 Reitzenstein ὁ δὲ ἀγαπήσας ἐκ πλάνης ἔρωτος τὸ σῶμα, οὗτος μένει ἐν τῇ σκότει πλανώμενος αἰσθητῶς πάσχων τὰ τοῦ θανάτου. Ueber den Gebrauch des Wortes σὰρξ in diesem Zusammenhang bei den griechischen Philosophen hat Zeller Theol. Jahrbücher XI 293 gehandelt. Fragt man nun, woher bei Pls diese Anschauung stamme, daß das Fleisch Ursache der Sünde sei, so kann man natürlich auf Stellen der Septuaginta verweisen wie Gen 6 s. 12 Js 40 s 66 16 Ps 50 7 57 4 u. a. m., an denen von der Verderbtheit der σὰρξ und ihrem Gegensatz zu Gott geredet wird. Aber deutlich ausgesprochen wird die gesuchte These nirgendwo. Man hat nun die Wahl, entweder Pls zum selbständigen Schöpfer dieser Lehre auf at. Grundlage zu machen, oder den Umstand zu berücksichtigen, daß ein Zeitgenosse des Apostels, der gleichfalls wie er hellenistischer Jude war, die gleiche schon lange existierende Lehre vertritt. Hält man das letztere für methodisch richtiger, so wird man sagen, Pls habe sie ebenso wie Philo aus der

14 wie gesagt), durch Vermittelung des Gebotes. Wir wissen ja doch, daß
 15 das Gesetz geistig ist: ich aber bin aus Fleisch und somit unter die
 15 (Macht der) Sünde verkauft. Was ich (eigentlich) vollbringe, das weiß
 ich gar nicht: ich tue ja nicht, was ich will, sondern was ich hasse,
 16 das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich (eigentlich) nicht will, so
 stimmt mein (wollendes) Ich ja dem Gesetz zu (und bezeugt), daß es
 17 gut ist. Dann aber vollbringt ja gar nicht mehr mein Ich das (was ich
 18 tue), sondern die in mir wohnende Sünde. Denn ich weiß, daß in mir
 — das heißt (genauer gesagt) in meinem Fleische — nichts gutes wohnt.
 Das Wollen des Guten kommt bei mir allerdings zustande, aber nicht
 19 das Vollbringen, denn nicht das Gute, was ich will, sondern das Schlechte,
 20 was ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht
 will, dann vollbringt ja gar nicht mehr mein Ich das (,was ich tue),
 21 sondern die in mir wohnende Sünde. Ich finde also das Gesetz, daß,
 während ich das Gute tun will, nur das Schlechte zustande kommt.
 22 Denn ich stimme dem Gesetz mit Freuden zu meinem inneren Menschen
 23 nach, aber ich erblicke ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das im
 Kriege liegt mit dem Gesetz meiner Vernunft und mich fesselt unter
 24 das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich unglückseliger
 25 Mensch! Wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe? Dank sei

ihn umgebenden hellenistischen Atmosphäre entnommen. Daß er den Ausdruck *σάρξ* bevorzugt, wird seinen Grund darin haben, daß er sich nach Kräften der at. Ausdrucksweise bedient. Pls hat seine Theorie nicht aus dem AT selbständig entwickelt, sondern sie nur darin bestätigt gefunden: gerade wie es Philo an der zitierten Stelle de Gigantibus 29 tut. Ein weiterer Beweis dafür, daß die Sündenlehre des Pls nicht aus volkstümlich jüdischen Elementen (Bousset Relig. d. Judent. 331 ff.) herausgearbeitet ist, liegt darin, daß er den ihm sogar als 'Versucher' wohlbekannten Satanas (I Cor 7s II Cor 2 11 Rm 16 20 I Cor 5s II Cor 11 14 I Thess 2 18 II Thess 2 9 nicht mit der Theorie in Verbindung gebracht hat. Ein Unterschied in der ANTHROPOLOGISCHEN TERMINOLOGIE ist insofern vorhanden, als Philo die Gegensätze *ψυχή* und *σῶμα* bevorzugt, wenn er auch für *ψυχή* gelegentlich *νοῦς*, *πνεῦμα*, für *σῶμα* *σάρξ* sagt (Hatch Essays in biblical Greek S. 109—130). Pls nennt zwar gleichfalls den einen Teil nach der Substanz *σάρξ* (s. zu 8 11), während *σῶμα* seine äußere Erscheinungsform bezeichnet (es gibt auch *σώματα πνευματικά* I Cor 15 4) und nur Rm 8 10. 13 II Cor 5 6. 8 für *σάρξ* eintritt (umgekehrt II Cor 4 11). Aber für den höheren Teil des Menschen (wohlgemerkt des unwiedergeborenen!) fehlt ihm ein fester Terminus: *δύω* 7 15—17. 19^b—21 (anders v. 18^a), *ὁ ἕσω ἄνθρωπος* 7 22 II Cor 4 16, *νοῦς* Rm 7 23. 25 12 2 I Cor 14 14. 15. 19 Phil 4 7 (vgl. 1 20 *νοούμενα* = durch den *νοῦς*), der, insofern er dem Fleische gehorcht, *ἀδόκιμος νοῦς* 1 28, *νοῦς τῆς σαρκός* Col 2 18 heißt; ebenso wird *νόημα* gebraucht II Cor 3 14 4 11 s Phil 4 7 (?), was anderswo „Gedanke“ heißt II Cor 2 11 10 s. Besonders beliebt ist bei Pls der at. Ausdruck *καρδιά* für das Subjekt des Fühlens, Denkens und Wollens. Auch *πνεῦμα* kommt so vereinzelt vor I Cor 2 11; öfter vom Wiedergeborenen s. zu 8 11. Ein System in diese von Fall zu Fall wirklich wechselnde Ausdrucksweise zu bringen wird nie gelingen, und wer sich erinnert, daß ein Mann wie Philo, der doch Philosoph von Fach ist, auch keine einheitliche Anthropologie besitzt (Zeller III 2 4 S. 446 Reitzenstein hellen. Mysterienrel. 331 ff.), wird das nicht befremdlich finden. Am ehesten lockt dazu noch die Bezeichnung *ψυχή*: In at. Sinne = 'Leben' wird das Wort Rm 11 s 16 4

Phil 2³⁰ gebraucht, zur Umschreibung nach semitischem Sprachgebrauch Rm 2⁹ 13¹ und wohl auch II Cor 1²³, diese Stellen sind also zur Begriffsbestimmung unbrauchbar: aber als technische Benennung der 'Seele' als des besseren Theiles des Menschen II Cor 12¹⁵ Phil 1²⁷ (= πνεῦμα) I Thess 2⁸ Col 3²³ = Eph 6⁶ und besonders I Thess 5²³ (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα). Diese letzte Stelle könnte freilich dazu auffordern, ψυχὴ als animalische Lebenskraft von dem durch das πνεῦμα umgewandelten νοῦς zu scheiden, und dem Pls eine trichotomische Anthropologie zuzuschreiben: dann kann man weiterhin diese ψυχὴ als Trägerin der ἐπιθυμία τῆς σαρκός Rm 6¹² Gal 5¹⁶ f. oder des φρόνημα τῆς σαρκός Rm 8⁶ (vgl. νοῦς τῆς σαρκός Col 2¹⁸) auffassen, die im Kampfe mit dem eigentlichen νοῦς (= πνεῦμα) liegt vgl. vDobschütz Exc. zu I Thess 5²³. Doch gibt Pls sonst keinerlei Anlaß zu dieser Konstruktion, und es ist einfacher, I Thess 5²³ als nur gelegentliche, vielleicht durch den liturgischen Klang des Gebetswunsches verursachte Einzelheit zu verstehen. Die Pneumalehre (s. Exc. zu 8¹¹) weist in eine andere Richtung. HHWendt Die Begriffe Fleisch und Geist (1878). JWeiss Exc. zu 1 Cor 2¹⁶. Bousset Kyrios² 120 ff.

14 Ueber den Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα siehe Exc. 8¹¹. Zum Gedanken vgl. IV Esra 9³⁶ f. *Wir, die das Gesetz empfangen, müssen wegen unserer Sünden verloren gehen samt unserem Herzen, in das es getan ist; das Gesetz aber geht nicht verloren, sondern bleibt in seiner Herrlichkeit.* V. 15^a wohl nur rhetorischer Ausdruck 'ich handle geradezu unbegreiflich'. V. 15^b hat in der antiken Literatur zahlreiche Parallelen s. Wetstein. Epictet II 26, 4 der Sünder ὁ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὁ μὴ θέλει ποιεῖ: aber das ist philosophisch gemeint: θέλει πράξει: τὸ αὐτῷ συμφέρον 26, 1. Dagegen wie hier psychologisch bei Ovid Metam. VII 19 f. *Sed gratat invitam nova vis: aliudque cupido, Mens aliud suadet: video meliora proboque, Deteriora sequor.* Ausführlich Hermes an Tat. bei Stobaeus I 61, 1 p. 274. Wachsmuth: σεμνὴ αὐτῆ ὁδὸς καὶ λεία, χαλεπὴ δὲ ψυχῇ ὀδεῦσαι ἐν σώματι οὕση. πρῶτον μὲν γὰρ αὐτῆν ἑαυτῇ πολεμήσαι δεῖ . . . τὸ μὲν γὰρ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδει, τὰ δὲ πρὸς τὰ κακὰ κατοικεῖ usw. 17 νοῦν hier logisch; den Zusammenhang macht v. 20 völlig klar. 18 τούτέστιν korrigiert das nicht treffende ἐμοί: nach v. 15 f. wohnt ja in dem wollenden Ich gerade der Wille zum Guten. 1) οὐ lesen SABC bo sa Or Method. resurr. I 42, 1 Cyrill c. Julian. III t. VI 2 p. 90. Augustin c. Julian. III 26, 62 bemerkt . . . 'non invenio' vel, sicut habent codices Graeci 'velle adiacet mihi, perficere autem bonum non'. 2) οὐχ εὐρίσκω DG vg Ambst Pel Latt, KLP pesch Chrys Th. 3) οὐ γινώσκω 73 u. a. min. Augenscheinlich sind 2 und 3 Versuche, das scheinbar fehlende Verbum zu ergänzen. 20 Das mühsame Ringen mit dem Ausdruck, das für Pls bezeichnend ist, führt ihn zur Wiederholung von v. 17 vgl. v. 8 und 11. V. 21 ist darum schwer verständlich, weil der Leser τὸν νόμον zunächst auf das mosaische Gesetz, von dem v. 16 noch die Rede war und das v. 22 wieder eingeführt wird, beziehen wird. Doch ist der Sinn durch die Umgebung klar, daß nämlich Pls hier von einer 'gesetzmäßigen Regel' des Sündigens spricht, die er wie einen bösen Doppelgänger des mosaischen Gesetzes auch νόμος nennt: im v. 23 häuft er die νόμοι geradezu. Da ist jedes νόμος uneigentlich gebraucht = 'Willensrichtung', aber der Ausdruck ist als Parallele zum mosaischen νόμος v. 22 absichtlich gewählt. 24 σώματος τοῦ θανάτου τούτου ist, wie v. 5 und 13 zeigen, 'dieser infolge der Sünde dem Tode verfallene Leib'. Auf die Frage v. 24 gibt 25^a die Antwort in einem kurzen Dankruf zu Gott. Freilich ist zunächst der Text festzustellen: 1) χάρις τῷ θεῷ B sa Orig. mart. 3 Method. resurr. II 8, 3 Hieron. ep. 121, 8. 2) χάρις δὲ τῷ θεῷ S^{orr} C^{orr} min bo Cyrill adv. anthropomorph. I 11 t. VI 2 p. 379. 3) ἡ χάρις τοῦ θεοῦ 38 Theodt, D vg

Gott durch Jesus Christus unsern Herrn! Also dient eben dies mein Ich mit der Vernunft dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetz der Sünde.

- 8 Keine Verurteilung gibts ja nun noch für die in Christus Jesus
 2 (Lebenden). Denn das Geistesgesetz des Lebens in Christus Jesus hat
 3 mich von dem Gesetz der Sünde und des Todes befreit. Denn was das
 Gesetz (Mosis) nicht konnte, worin es sich als zu schwach erwies wegen
 des (Widerstandes des) Fleisches, (das hat) Gott (vollbracht), indem
 er seinen eigenen Sohn sandte in der Gestalt des Sündenfleisches und
 um der Sünde willen, und der Sünde im Fleische ihr Urteil sprach,
 damit die Forderung des Gesetzes erfüllt würde in uns, die wir nicht
 5 nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Denn die nach
 dem Fleisch (geartet) sind, die trachten nach den (Werken) des Fleisches,
 die nach dem Geist (gearteten) aber nach den (Werken) des Geistes.
 6 Und das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten des Geistes aber

Ambst Pelag Hieron. adv. Jovinian. 1, 37. 4) ἡ χάρις κυρίου G *gratia domini nostri Jesu Christi* Ephr arm. 5) εὐχαριστῶ τῷ θεῷ SA Orig. α 78 Cat. 118z. fr. in Ps 115 (12, 33 Lom.), KLP pesch go Chrys Th (add. μου) Basilius in Js. 6. 182. Hieron. epist. 121, 8 (2. Stelle). Deutlich scheidet der Text der Lateiner 3 und 4 aus: er bringt die erwartete Antwort in einer syntaktisch einwandfreien Form, ist also Korrektur: und zwar von 1. Aber auch die Koinelesart 5, die sogar in ägyptischen Zeugen begegnet, ist aus 1 entstanden durch Verdoppelung des ΤΩ: ein sinnlos verschriebenes ΧΑΡΙΤΩΤΩ ΘΩ hat man durch Voraussetzung von εὐ mit Sinn begabt und εὐχαριστῶ τῷ θεῷ entstehen lassen. Da beide Korrekturformen auf 1, nicht auf 2 beruhen, werden wir auch 2 als sekundär anzusehen haben; das hat auch innere Wahrscheinlichkeit: δὲ sollte das harte Aasyndeton mildern. So ist also 1 der Urtext. Mit einem kurzen Satz hebt Pls an, vielleicht daß er fortfahren wollte 'dafür, daß er uns errettet hat' usw. und damit zu den Gedanken überleiten, die 81 ff. ausgeführt sind. Aber er stockt und unterbricht sich selbst — ähnlich ergeht es ihm nicht selten vgl. 1 13 7 25 I Cor 15 56 II Cor 3 17 5 16 — wiederholt scharf zuspitzend den Gedanken von v. 23 nochmal, um dann erst 81 mit dem neuen Thema, der Antwort auf die Frage v. 24 voll einzusetzen. Eine genaue Parallele bietet 10 15—17. VIII Dem so ergreifend geschilderten Zustande des ohnmächtig gegen die Sünde ringenden Nichtchristen wird nun in stolzer Freude die Freiheit des Wiedergeborenen gegenübergestellt vgl. Bousset *Jesus d. Herr* 47 ff. 1 κατάκριμα, welches zum θάνατος 7 24 führt. Hinter Ἰησοῦ Zusatz von μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, A pesch go Ps. Basil. bapt. I 1, 2 Chrys, vg Amb (G läßt für den Zusatz Platz frei, ohne ihn zu bringen), μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα KLP Theodt Ephr arm: eine typische Interpolation der Koine nach 84. 2 Hier wird besonders klar, daß die vorangehende Darlegung sich auf den Nichtchristen bezieht, dem jetzt der erlöste Christ gegenübergestellt wird. Anders 8 12 Gal 5 17. νόμος um der Parallele zu v. 3 willen uneigentlich gebraucht wie 7 23 1) σε SB Or pesch Chrys? Theodt Ephr arm, G Tertull. pudic. 17, 10 Pel. 2) με AC sa Clem. Strom. III 77, 2 Didym. trinit. 1, 23. 2, 7, 1 Athan. ep. ad Serap. I 8, KLP go Chrys? Th Basilius ep. 8, 10 (var. σε) Ps. Athan. Testim. 4 (II p. 4^b Montf.), D Tertull. resurr. carn. 46 Amb Vigil. Thaps. disp. Ath. 38 (op. Athan. II p. 658^a Montf.).

3) ἡμᾶς bo Method. resurr. II 8, 6. 8 Adamant. dial. p. 234 vdSande. Basilius spir. sanct. 24, 57 (var. ὑμᾶς, με, σε) Ps. Athanas. Testimon. 44 (II p. 23 Montf.) Lesart 3 ist Korrektur von 2 nach v. 4; zwischen 1 und 2 kann man ernstlich schwanken, da die äußere Bezeugung keinen Ausschlag gibt: wer 1 bevorzugt, tut es, weil es am fremdartigsten klingt, also lectio difficilior ist: altägyptisch ist aber 2. 3 Das ἀδύνατον ist, uns von Sünde und Tod zu befreien. Der Satz ist so angelegt, als ob zu ὁ θεός das Prädikat ἐτελείωσε folgen sollte: dafür setzt Pls den bestimmten Ausdruck κατέκρινε und schafft so eine Art Accusativus absolutus im ersten Satzteil. Kühl faßt τὸ ἀδύνατον usw. als vorangestellte Satzapposition. διὰ τῆς σαρκός hat hier notwendig den Sinn von διὰ τὴν σάρκα 'infolge von, wegen' wie II Cor 9 13: umgekehrt 3²⁵ vgl. Radermacher Gramm. ² 142. ὁμοίωμα bei konkreten Dingen die 'Gestalt, Erscheinungsform' wie 1²⁸ Phil 2 7 Apoc 9 7 Ez 8 2, hier fast gleich σῶμα. Was σὰρξ ἁμαρτίας heißen soll, hat Pls in cap. 7 genügend klar gemacht: Christus hat einen Leib aus σὰρξ welche die geschilderte Eigenschaft hat, der Sünde leicht nachzugeben. Daß Christus nun auch wirklich Sünde getan habe, ist eine törichte Folgerung aus dieser so erklärten Stelle: er ist selbstverständlich auch für Pls (II Cor 5 21) sündlos. καὶ περὶ ἁμαρτίας gehört zu πέμψας und besagt nicht mehr, als daß die Sendung 'um der Sünde willen', d. h. um sie zu überwinden, stattgefunden habe: dasselbe geht aber auch ohne dies aus dem Zusammenhang klar hervor, so daß wir die Worte gern entbehren würden. Sie deshalb mit Jülicher als aus Gal 1 4 eingedrungene Glosse zu streichen, ist bei einem Schriftsteller wie Pls unnötig: übrigens fehlen sie wirklich in einigen Minuskeln, aber da natürlich durch Homoioteleuton. Lipsius und Sandey-Headlam erklären 'um die Sünde zu sühnen' aber gerade der Opfergedanke wird dann aus dem Sprachgebrauch des Leviticus (4 3 ff.) hineingetragen. Bei den folgenden Worten ist die Meinung des Apostels nicht mit Sicherheit herauszustellen. Die von Lipsius und Sandey-Headlam (welche auf 6 7—10 als „Schlüssel“ verweisen) vertretene Meinung spricht am klarsten Jülicher aus: „Während bei andern Menschen ihr Sterben einen Triumph der Sünde darstellt, die ihre durch das Fleisch allzeit dienstwillig gehaltenen Sklaven endgültig ihrem Spießgesellen, dem Tod ausliefert, daß er ihnen den verdienten Lohn auszahle, ist bei dem sündlosen Christus diese Erklärung seines Sterbens ausgeschlossen. Da aber alles Sterben eine Strafe darstellt, muß der Bestrafte in diesem Falle ein anderer sein, als der im Fleisch gekommene Christus: für Pls bleibt kein Objekt übrig als das Fleisch und in dem Fleisch wieder und vor allem die es bewohnende und regierende Sünde. Nicht bloß Christi Fleisch, . . sondern das Fleisch überhaupt und die Sünde überhaupt.“ Weiß: „Da Christus in seinem sündlosen Leben jede Versuchung zur Sünde überwand, so wurde die σὰρξ der Schauplatz, auf welchem jene tatsächliche Verurteilung der Sünde zur Machtlosigkeit sich vollzog.“ Holtzmann, der von einem solchen Prozeß bei Christus redet (nt. Theologie II ² 82), fügt noch hinzu „der leibliche Tod selbst ist, von dieser Seite betrachtet, nur der krönende Abschluß des Werkes.“ Oder so: In der Person Jesu wurde die Sündenmacht, die sich auch bei ihm in der σὰρξ regte, durch das πνεῦμα niedergehalten und überwunden, so daß Jesus sündlos blieb. Das war aber kein Einzelfall, sondern ein Ereignis von kosmischer Bedeutung, das sich bei jedem Christen wiederholt. Zu einer sicheren Entscheidung reichen die knappen Worte des Pls nicht aus: sonst freilich erscheint bei Pls die Erlösung — und um die handelt es sich hier — an den Tod, nicht an das (historische) Leben Jesu geknüpft: und doch Gal 4 4. 5 (s. zu 8 17)! 4 d. h. damit uns Christen die Möglichkeit zum sündlosen Leben gegeben würde. 5 der Gegensatz bezeichnet hier die Unwiederge-

- 7 Leben und Friede: weil das Trachten des Fleisches Feindschaft wider Gott ist, denn es ist dem Gesetz Gottes nicht untertan, und kann es ja auch nicht (sein). Die aber, welche im Fleische sind, können Gott nicht gefallen. Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt — wenn aber einer den Geist Christi nicht hat, so gehört er ihm nicht an. Wenn aber (wie es doch der Fall ist), Christus in euch (wohnt), so ist euer Leib gestorben um der Sünde willen, euer Geist aber Leben um der Gerechtigkeit willen. Und wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten erweckt hat, in euch wohnt, so wird der, welcher Jesus Christus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist.

borenen und die Wiedergeborenen. 7 Wenn in 7 7—23 die *ἀμαρτία* beständig genannt wurde, so tritt hier die *σάρξ* einfach an ihre Stelle: formell bedingt durch den Gegensatz zu *πνεῦμα*; mit welchem innern Recht, ist bereits zu 7 14 ff. ausgeführt worden. 8 *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες* vgl. zu 7 5. 9 Wer das *πνεῦμα* nicht hat, ist kein Christ. 10 Der Wortparallelismus ist strenger als der des Gedankens, wie oft bei Pls. Hier *σῶμα* = *σάρξ* aber der Ausdruck *σῶμα* ist wegen v. 11 gewählt: Euer Körper besteht jetzt aus einer um der Sünde willen in der Taufe getöteten Substanz, aber (v. 11) das *πνεῦμα* Christi ist in ihn als neues Lebensprinzip eingezogen. Hier die reine Pneumalehre: der Christ besteht aus *σῶμα* (= Leib) und *πνεῦμα Χριστοῦ* (= Seele). *ζωή* Subst. statt des Adj. 'lebendig', parallel zu *νεκρόν* (Wendland Literaturformen 356). Hier ist der Nachdruck auf die ethische Seite der *ζωή* gelegt: sie ist verliehen *διὰ δικαιοσύνην*, zu erklären nach 6 18 *παραστήσατε . . τὰ μέλη ὑμῶν ἔπλα δικαιοσύνης* usw.: es steht gegenüber *propter peccatum commissum* und *propter iustitiam exercendam*. 11 zum Gedanken vgl. 6 5 und I Cor 15 44 II Cor 4 10 f. *θνητά* mystisch sind die Leiber bereits gestorben, materiell wenigstens noch sterblich: v. 10 wurde auf das erste, hier wird auf das letzte reflektiert; aber das *ζωοποιήσει* wird man nach v. 10 *ζωή* zu interpretieren haben: 'sie werden zu einem Leben in Gerechtigkeit erweckt'. Von Eschatologie und Auferstehung der Leiber ist hier nicht die Rede. *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* ist der ägyptische Text (SAC bo sa Clemens Strom. III 77, 3 Hippolyt c. Noët. 4 Athan. ep. ad Serap. I 19. 23 Method. resurr. I 58, 8. 61, 4 (?) Basilius spir. sanct. 24, 56 adv. Eunom. III 4. V p. 276^b. 303^b Ben. u. ö. Augustin oft), den Ps. Athanasius dial. de trinit. 3, 20 (II p. 519^a Montf.) in *ἔλοις τοῖς ἀρχαίοις ἀντιγράφοις* gefunden hat, während sein 'mazedonianischer' Gegner *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* liest: so haben nämlich B Orig Method. resurr. I 21, 3 II 8, 6, KLP pesch Chrys Th Ephr arm, DG vg Tert. carn. resurr. 46 Ambst Pelag Augustin mehrfach u. a. Latt. Daß die Variante alt ist, zeigt die breite Bezeugung: trotzdem ist sie ohne Wert, wohl nur durch die spätgriechische Neigung zum Gebrauch des Akkusativs statt der andern Casus nach Präpositionen entstanden. Vielleicht auch falsche Angleichung an v. 10 *διὰ δικαιοσύνην*.

FLEISCH UND GEIST: Aus dem 7 7 ff. geschilderten Zustande der Sünden knechtschaft ist der Christ erlöst, denn er besitzt das *πνεῦμα*, das jeder Christ empfängt (8 9) und das ihm ermöglicht, die Forderungen Gottes zu erfüllen. Der bisher bereits mehrfach ausgesprochene Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* wird in scharfen Antithesen verkündigt. *Σάρξ* wird bei Pls zunächst in at. Weise nach der LXX gebraucht zur Bezeichnung des Menschen: *πάσα σάρξ* Rm 3 20 I Cor 1 29

Gal 2¹⁶ sowie im Zitat I Cor 6¹⁶ = Eph 5³¹, dann nach demselben Sprachgebrauch gleich 'Leib' des Menschen im Gegensatz zur Seele ohne irgendwelchen Nebensinn: so I Cor 15³⁹ vgl. Eph 5²⁹, 'Abstammung κατὰ σάρκα' Rm 1³ 4¹ 9³. 5 vgl. Phil 3⁴ f., Rm 11¹⁴ ἡ σάρξ = die Blutsverwandten, wie auch Pls unbefangen von seiner, des Wiedergeborenen σάρξ (= σῶμα) redet II Cor 10³ 12⁷ Gal 2²⁰ 4¹³. 14 Phil 1²³. 24 Col 1²⁴ 2¹. 5 so gut wie von der σάρξ anderer Christen Rm 6¹⁹ I Cor 5⁶, II Cor 4¹¹ (!) 7¹. 5 ja Christi selbst Rm 1³ 9⁵ II Cor 5¹⁶ vgl. Col 1²² Eph 2¹⁴. Κατὰ σάρκα = 'irdisch' steht farblos Col 3²² = Eph 6⁵ wie Phm 16 ἐν σαρκί καὶ ἐν κυρίῳ = 'als Mensch und Christ' und I Cor 7²⁸ 10¹⁸ (?): mit dem Nebensinn der Minderwertigkeit aber Rm 2²⁸ 'Beschneidung ἐν σαρκί ist nur Symbol, Beschneidung ἐν πνεύματι die Wahrheit', ähnlich Rm 9⁸ Gal 4²³. 29 6¹². 13 vgl. Eph 2¹¹, die 'irdische' Weisheit im Gegensatz zur 'göttlichen' u. ä. m. I Cor 1²⁶ II Cor 1¹⁷ Col 2²³ aber diese Mißachtung der σάρξ, des Irdischen, könnte in diesen Stellen aus der vulgär jüdischen Anschauung, wie sie sich aus dem AT ohne weiteres ergibt, erklärt werden, da sie noch ohne metaphysischen Hintergrund ist, vgl. II Cor 11¹⁸ Phil 3². 4. Wie leicht nun von hier die Brücke geschlagen werden kann zu der bei Rm 7⁷ ff. besprochenen metaphysischen Wertung der σάρξ als des Nährbodens alles Widergöttlichen, zeigt die Formel σάρξ καὶ αἷμα, die Gal 1¹⁶ (und ebenso Eph 6¹²) in at. Sinne = 'Menschen' steht, I Cor 15⁵⁰ aber im Anklang an Philo das naturhaft Widergöttliche bezeichnet. In diesem Sinne, als 'Sitz der Sünde', wendet Pls das Wort an: Rm 7 und 8 in stetem Gegensatz zu πνεῦμα, ebenso Rm 13¹⁴ Gal 3³ 5¹³—24 6⁸ II Cor 10². 3 vgl. Col 2¹¹. 13. 18 Eph 2³. Das Adjektiv σαρκινός kommt bei Pls II Cor 3³ durch Ezech 11¹⁹ veranlaßt im 'guten' Sinne vor, I Cor 3¹ Rm 7¹⁴ dagegen mit dem Nebensinn des 'sündigen', σαρκικός (was für Pls nach I Cor 3¹. 3 damit identisch ist) I Cor 3³ II Cor 10⁴ ebenso, II Cor 1¹² σοφία σαρκική = 'irdisch' Rm 15²⁷ I Cor 9¹¹. Den Gegensatz zu σάρξ bildet πνεῦμα. In der Bedeutung 'Windhauch' erscheint das Wort nur II Thess 2⁸, sonst heißt es stets Geist' und bezeichnet an der Mehrzahl der Stellen (siehe Konkordanz) das Wesen der mit Gott in direktem Zusammenhang stehenden Dinge. Das πνεῦμα θεοῦ ist der ihm eigentlich zukommende Name: es heißt auch πνεῦμα Χριστοῦ nach seinem vornehmsten, ja II Cor 3¹⁷ mit ihm identifizierten Träger, der es den Wiedergeborenen vermittelt hat, in denen es nun wie in einem Tempel wohnt (I Cor 3¹⁶) und deren neues Lebensprinzip es bildet an Stelle der überwundenen Sünde (s. Rm 8), die in der nunmehr toten σάρξ herrschte. Es treibt den Christen zur Erfüllung des Willens Gottes, es wird ihm nach der mechanischen Zerstörung des prinzipiell ja schon toten Fleischesleibes einen neuen 'pneumatischen' Leib geben I Cor 15⁴⁴. So bildet das πνεῦμα den absoluten Gegensatz gegen alles widergöttliche, sündige, also die σάρξ (wie vorhin gezeigt) oder das im engeren Sinne so genannte ψυχικόν I Cor 2¹⁴ 15⁴⁴. 46 (s. zu d. St.), es ist die ewige Wahrheit gegenüber dem zeitlich bedingten Symbol, dem γράμμα des Gesetzes Rm 2²⁹ 7⁶ II Cor 3⁶. Mit dem üblichen Sprachgebrauch trifft dieser paulinische zusammen, wenn Pls als πνεῦμα des Christen den unsichtbaren Teil bezeichnet, den wir 'Seele' nennen würden Rm 1⁹ 8¹⁰ I Cor 5³. 4. 5 7³⁴ 16¹⁸ II Cor 2¹³ 7¹. 13 Gal 6¹⁸ Phil 4²³ Col 2⁵ Phm 25, ebenso von Christus Rm 1⁴. Doch hindert ihn seine Pneumalehre nicht, gelegentlich auch unbefangen dem anderen griechischen Gebrauch zu folgen und von seiner (des Christen!) ψυχῇ II Cor 1²³ oder der μία ψυχῇ einer christlichen Gemeinde zu reden Phil 1²⁷, also ψυχῇ = πνεῦμα zu brauchen. Den Geist Gottes unterscheidet er vom Geist des einzelnen Christen Rm 8¹⁶, während er I Cor 2¹¹. 12 4²¹ = Gal 6¹ II Cor 11⁴ nur 'uneigentlich' durch rhetorische Gründe veranlaßt von πνεῦμα redet; I Cor 14¹⁴. 15 scheidet er πνεῦμα von νοῦς, 1 Thess 5²³ von ψυχῇ, ja I Cor 2¹⁴ 15⁴⁴. 46 ist ψυχῇ Gegensatz zu πνεῦμα. Dafür ist I Cor 2¹⁶ Rm 11³⁴ nach Js 40¹³ vom νοῦς Christi im Sinne von πνεῦμα die Rede. Eine Akkommodation an den Sprachgebrauch der Urgemeinde (im Sinne von Apoc 22⁶ Hebr 1⁷. 14) wird

12 Nun dann sind wir aber auch, ihr Brüder, nicht dem Fleische
 13 gegenüber verpflichtet nach dem Fleische zu leben! Denn wenn ihr
 nach dem Fleische lebt, dann werdet ihr sterben: wenn ihr aber durch
 14 den Geist die Taten des Leibes ertötet, werdet ihr leben. Denn alle, die
 15 vom Geist Gottes geleitet werden, die sind Söhne Gottes. Ihr habt ja
 doch nicht den Geist der Sklaverei empfangen, (der euch) wieder zur
 Furcht (zurückführen würde), sondern den Geist, der (die) Annahme an
 Kindesstatt (bringt), der uns das Wort auf die Lippen legt »Abba Vater«.

Cor 12 10 14 12 . 32 vorliegen, wo von den πνεύματα in der Gemeinde so gesprochen wird, als ob die verschiedenen 'pneumatischen' Erscheinungen auf verschiedene 'Geister' zurückzuführen seien. Ansätze zur Hypostasierung des Gottesgeistes finden sich schon im AT: die Sapientia Salöm. identifiziert ihn bereits mit der 'Weisheit' 1 4—7 9 17 vgl. 7 22, und in anderen Schriften finden sich Anklänge (Bousset Judentum 348 ff. 342 1 Büchsel Geist Gottes 72 ff. Foot Moore Judaism I, 417 f. und Harvard Theol. Review 15, 41 ff. leugnet jede Hypostasentheologie bei den Rabbinen [dagegen Bousset 342 1], ähnlich auch Billerbeck 2, 302 ff.). Aber den stoischen Einschlag und damit den völligen Unterschied von der paulinischen Auffassung zeigt Sap 12 1 τὸ γὰρ ἀφθαρτὸν σου πνεῦμα ἐστὶν ἐν πᾶσιν, d. h. in der ganzen Schöpfung. Bei Pls ist das eben gerade nicht der Fall, sondern allein der Christ hat das πνεῦμα ἀφθαρτον, alles andere ist vergänglich und wertlos. Auch die Synoptiker geben in ihren ältesten Partien für das Verständnis der paulinischen Lehre nichts aus, am wenigsten etwa Mc 14 38: aber auch Mc 3 29 geht nicht über jüdische Anschauungen hinaus. Mit der stoischen Lehre 'Gott ist πνεῦμα' (vgl. Doxographi ed. Diels p. 292. 302. 306) hat Pls gar keine Berührungspunkte. Einen Aussicht versprechenden Weg zur Lösung hat erst RReitzenstein Die hellenistischen Mysterienreligionen (1910) 136 ff. 321 ff. gezeigt: in den Denkmälern dieser allmählich erst unserm Verständnis sich erschließenden antiken Religiosität begegnet uns eine Pneumavorstellung, welche der paulinischen allerdings nahe verwandt ist. πνεῦμα ist da nicht nur Bezeichnung für die menschliche Seele, sondern auch für göttliche Wesen, synonym mit δαίμων, und göttliche Kraft. Dieses πνεῦμα geht in den betenden Mysten ein (Wessely Zauberp. I 1117 Wiener Denkschr. 36): χαῖρε, τὸ πνεῦμα τὸ διήκων ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν καὶ ἀπὸ τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου (= die mitten in der Rundung der Welt liegt) ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου (d. h. Geist, der die ganze Welt durchdringt): χαῖρε, τὸ εἰσερχόμενόν με καὶ ἀντισπώμενόν μου (= mich ergreift) καὶ χωρίζόμενόν μου κατὰ θεοῦ βούλησιν ἐν χρηστότητι πνεῦμα. Wie das geschieht, zeigt das mehrfach zitierte Bild der Pythia Ps. Longin de sublimitate 13, 2 πολλοὶ γὰρ ἄλλοτριῶν θεοφοροῦνται πνεύματι, τὸν αὐτὸν τρόπον, ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει τριποδὶ πλησιάζουσαν, ἔνθα βῆγμα ἐστὶ γῆς, ἀναπνεῖν ὡς φασὶν αὐτὸν ἐνθεον, αὐτόθεν ἐγκύματα τῆς δαιμονίου καθισταμένην δυνάμειος παραυτικά χρησιμεῖσθαι κατ' ἐπίνοιαν. Das Bild ist genau der Mystik entlehnt, wie der Pap. Lond. I n. 122 2 p. 116 zeigt ἐλθέ μοι, κύριε Ἐρμῆ, ὡς τὰ βρέφη εἰς τὰς κοιλίας τῶν γυναικῶν vgl. ADieterich Mithrasliturgie 97. Die entscheidende Klarheit schafft aber des Pls Zeitgenosse († 65) Lucanus Pharsalia V 122 ff. Er schildert, wie Appius das delphische Orakel aufsucht, wie die Pythia zuerst Ausflüchte macht, dann Begeisterung heuchelt, aber endlich in die Orakelgrötte gezwungen wird. *Haesit et insueto concepti pectore nomen* (wieder das Orakelbild!) | *quod non exhaustae per tot iam saecula rupis | spiritus ingessit vati* (= die Gottheit, welche das πνεῦμα des Felsens, d. h. Apollo, in die Prophetin eingehen ließ). *tandemque potitus | pectore Cirrhaeo* (Cirrha bei Delphi) *non unquam pector artus | Phoebados (= Pythia) irrupit Paeon (= Apollo) mentemque priorem | expulit atque hominem toto sibi cedere iussit | pectore: bacchatur demens etc.* Also das πνεῦμα des Apollo treibt die menschliche Seele aus der Pythia und wohnt nun statt ihrer

in dem Leibe; die Pythia wird ein *ἄνθρωπος πνευματικός*. Genau dieselbe Anschauung hat Philo quis rer. div. heres 265 p. 511 M: τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν ἕξοικίζεται γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφίξειν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται ἑμέμης γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτω συνοικῆσαι. Auch in der sog. Mithrasliturgie (Reitzenstein, hell. Myst. ³ 175²⁶ ff.) begegnet uns diese Vorstellung: der Myste will schauen ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα καὶ θεσπέτην τῶν πυρίνων διαδημάτων, ἀγίοις ἀγιασθεῖς ἀγιάσασαι, ἀρτίας δεπστώσης (= während unversehrt zurückbleibt) μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, ἣν ἐγὼ πάλιν μεταπαρὰλήμφομαι: er legt die ψυχή bei Seite, um sie später wieder anzunehmen; für die Himmelsreise rüstet er sich statt ihrer mit dem ἀθάνατον πνεῦμα. Hier sind πνεῦμα und ψυχή Gegensätze: wer das eine hat, kann das andere nicht haben, und bei solcher Anschauung muss ein ψυχικός ein Mensch sein, der das πνεῦμα nicht hat. Und eben das ist der bei Pls I Cor 2¹⁴ 15 44. 46 vorliegende und bisher unerklärte (s. Exc. zu I Cor 2¹⁴) differenzierte Sprachgebrauch. In diesen Kreisen hellenistischer Mystik sind die Elemente zu finden, aus denen die uns sonst unerklärliche paulinische πνεῦμα-Lehre historisch zu verstehen ist. Vgl. Bousset Jesus d Herr 80 f. JWeiß Exc. zu I Cor 15 44. Ueber Vorchristliches vgl. Hans Leisegang d. heilige Geist I, 1919. Eine gründliche Monographie gibt F. Büchsel der Geist Gottes im NT 1926.

Wie in Cap. 6, so wendet sich auch hier mit v. 12 der Apostel von der Schilderung des durch Gottes Tat gewirkten Zustandes der Sündenfreiheit zur menschlichen Praxis: die durch das πνεῦμα gegebene Möglichkeit des Lebens nach Gottes Willen muß auch empirisch verwirklicht werden. Die Gedankenrichtung des folgenden ist: Laßt den Geist in euch wirken, denn er ist die Bürgschaft dafür, daß ihr Söhne Gottes jetzt bereits latent seid und dereinst im vollen Umfang sein werdet. V. 14—17 führt aus, was Gal 4 6—7 kurz gesagt ist. 13 πράξεις = ἔργα, ähnlich τοῦ σώματος = τῆς σαρκός, wie es genau genommen heißen müßte: daher denn auch schon früh korrigiert worden ist: τῆς σαρκός DG alle Latt seit Tert. res. carn. 46, aber auch Orig. in Jerem. hom. 8, 1. 20, 7. Ephraem gr. I p. 25 (ιζ') Ephr. arm. 14 zum Sinn vgl. Gal 5 18. Der hier unvermittelt auftauchende Ausdruck πνεῦμα δουλείας stammt aus dem Zusammenhang von Gal 4 2 ff., der dem Pls hier sichtlich vorschwebt vgl. v. 15. 23 υἰοθεσία Gal 4 5 v. 15 ἀββὰ Gal 4 6. 15 f. Unter dem Eindruck der scharfen These von v. 9 richtet sich Pls nun gegen den Einwurf des zweifelnden Christen: 'Ich merke nichts davon, daß ich „Sohn Gottes“ geworden sein soll, denn ich lebe nach wie vor in Leid und Trübsal, und ob ich den Geist auch wirklich habe, ist mir sehr zweifelhaft, denn nach deiner (Pls') Theorie müßte ich ja dann mit Leichtigkeit jede Sünde meiden — was mir nicht gelingt.' Damit ist wieder das Thema der Heilsgewisheit (c. 5) berührt. Die Antwort lautet: 'Wenn du nach den Geboten des Geistes handelst, bist du auch „Sohn“; daß du den Geist besitzt, merkst du aber schon daran, daß du zu Gott „Abba“ sagen kannst, denn das ist nur dem möglich, der den Geist hat (zur Argumentation vgl. I Cor 12 3^b), und dieser selbe Ausruf bezeugt uns zugleich, daß wir Söhne Gottes sind und somit die gegenwärtige Trübsal für uns ebenso wie bei Christus nur Vorbedingung zur Herrlichkeit ist.' Ebenso Gal 4 6. Voraussetzung für die Stichhaltigkeit dieser Beweisführung ist also eine Sitte der Urgemeinde, Gott mit 'Abba' anzureden, so wie man beim Abendmahl 'Maranatha' beibehielt I Cor 16 22 Didache 10 6. Man möchte an einen Rest des aramäisch gebeteten Vaterunsers oder Anklang daran denken, es müßte freilich die lukanische Form (Lc 11 2) sein, da sonst die Formel nicht *abbā*, sondern *abbinn* lauten müßte. Jedenfalls aber wirkt die typische liturgische Sitte, einzelne fremdsprachliche Worte an feierlicher Stelle zu übernehmen:

16 Der Geist selbst bezeugt (dadurch) unserm Geist, daß wir (wirklich
 17 schon jetzt) Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, dann sind wir
 auch Erben, und zwar Erben Gottes und Miterben Christi, wenn anders
 wir (nur zu dem Zweck) mit ihm leiden, damit wir (nachher auch) mit
 18 ihm verherrlicht werden. Ich denke nämlich, daß die Leiden der
 Gegenwart nicht (der Rede) wert sind im Vergleich zu der uns bevor-
 19 stehenden Herrlichkeitsoffenbarung. Denn (auch) das sehnsüchtige Har-
 ren der (ganzen) Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes.
 20 Denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterstellt worden, nicht frei-
 willig, sondern durch den, der sie unterstellt hat: (aber diese Verdam-
 21 mung wurde verknüpft) mit (einer) Hoffnung, denn auch die Schöpfung
 selbst wird befreit werden von der Sklaverei des Vergänglichen (und
 22 wird gelangen) zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn
 wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis jetzt (noch) zusammen seufzt
 23 und in Wehen liegt: und nicht nur sie, nein auch wir selbst, die wir
 die Gabe des Geistes bereits als die ersten besitzen, wir erwarten ja
 selbst in unserem Herzen seufzend die Einsetzung zu Kindern, die Er-
 24 lösung von unserem Leibe. Denn (nur) in Hoffnung sind wir gerettet:

so ἀμήν, ὡσαννά, ἀλληλουῖα ins Griechische wie κύριε ἐλέησον, ἄγιος ὁ θεός usw. in die lateinische Liturgie. Die heidnischen Liturgiereste und Beschwörungsformeln in den Zauberpapyri zeigen dieselbe Erscheinung, die im Glauben an die Kraft des Namens und der Formel ihre ursprüngliche Wurzel hat s. Dieterich, Mithrasliturgie 39 ff. Clemen in nt. Studien f. Heinrici 37. Ob ὁ πατήρ von Pls als Erläuterung hinzugesetzt ist, oder bereits in der Gemeindeformel diesen Dienst versah, läßt sich nicht ausmachen, auch nicht mit Hinzuziehung von Mc 14 36. Holl Ges. Aufs. II 43 vergleicht ein Apokryphon Ezechiels bei Clem. Paed. I 91, 2 ἐὰν ἐπιστραφήτε ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ εἴπητε Πάτερ, ἀκούσομαι ὑμῶν ὡσπερ λαοῦ ἁγίου. υἱοθεσία ist technischer Ausdruck für 'adoptio', welche in alle Sohnesrechte einsetzt. πνεῦμα υἱοθεσίας als formelle Parallele zu πνεῦμα δουλείας: der Geist, welcher euch zu Söhnen macht, resp. eure Sohnschaft verbürgt. Hier ist die υἱοθεσία bereits als gegenwärtiger Besitz bezeichnet (vgl. v. 16 ἐσμέν τέκνα θεοῦ), dagegen v. 23 als Zukunftserwartung: s. Exc. zu 64. 16 Das erste πνεῦμα ist der in uns wohnende Gottesgeist, das zweite unser 'Ich' = νοῦς s. zu 8 11. 17 Die Einführung des Begriffs κληρονόμος ist auch durch Gal 4 1. 7 veranlaßt. εἴπερ wie 9 3 30 II Th 1 6 (nicht I Cor 8 5 15 15) = 'wenn, wie es doch feststeht —'. Sehr beachtenswert ist die hier im Vorübergehen ausgesprochene Wertung des Leidens im Leben Jesu als einer Vorbedingung für seine Herrlichkeit und als Vorbild für die Christen: vgl. II Cor 4 10 13 4 Gal 6 17 Phil 3 10 (Phil 2 5—11 arbeitet mit einer verwandten Vorstellung). Vgl. auch v. 36. Damit verwandt ist die Vorstellung v. 29 συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Hier haben wir wirklich Christumystik s. Deißmann Paulus² 142 ff. 19 ἀποκραδοκεῖν geläufiges hellenistisches Wort für 'auspähen nach etwas' s. Wetstein z. St. ἡ κτίσις ist hier die unbeseelte Welt = τὰ ἄψυχα, wie die alten Erklärer dieser Stelle sagen (Catene p. 246 22. 20), die mit dem Menschen zugleich den Fluch empfing, ohne eigene Verschuldung Gen 3 17. 18, und dementsprechend beim völligen Schwinden des Fluches auch ihre alte paradisische Herrlichkeit wiedergewinnen wird. Es ist eine eigenartige Wendung des alten apokalyptischen Gedankens, daß im messiani-

schen Zeitalter ein „neuer Himmel und eine neue Erde“ sein wird: Js 65 17 66 12 Henoch 91 16. 17 Jubiläen 1 29 IV Esra 7 57 u. ö. Auch Act 3 21 Apoc 21 1 vgl. Mt 19 28 (Bousset Relig. d. Judent. 3 280 ff. Billerbeck III 840 ff. Die Verse 18—22 hat Marcion gestrichen vgl. Orig. in Ezech. hom. 1, 7 (14, 20 Lommatzsch): Harnack Marcion 2 108*. 20 ματαιότης wird v 21 erläutert durch φθορά, beides wohl = ‘nichtige’, ‘vergängliche’ kosmische Mächte: zugrunde liegt ein noch weiterer Gedanke wie Sap 1 14 ἐκτίσεν γὰρ (ὁ θεὸς) εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου, der sich aus Gen 1 31 ungezwungen ergibt. Vgl. IV Esra 7 11 f. *Als aber Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet, da sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden.* Gen. Rabba 12, 5 (p. 25^a Berlin): *Rabbi Berechja (c. 340) hat im Namen des R. Schemuël (c. 260) gesagt: Obwohl die Dinge in ihrer Fülle geschaffen worden waren, so wurden sie, nachdem der erste Mensch gesündigt hatte, verdorben, und sie werden nicht eher zu ihrer Ordnung zurückkehren, bis der Ben Perez (d. h. der Messias) kommen wird.* Weiteres bei Billerbeck 247 ff. Statt οὐχ ἐκούσα hat οὐ θέλωσα G, wohl unter dem Einfluß des lat. *non volens*. ὁ ὑποτάξας kann, wenn die Beziehung auf Gen 3 17 richtig ist, nur Gott sein. διὰ c. acc. vom Urheber (= durch) s. zu 3 25. 22 Da in v. 23 die Gotteskinder besonders angeführt werden, kann συσστενάζει nicht heißen ‘seufzt mit uns’, sondern nur „συμφώνως“ στενάζει wie Theodor v. Mopsuestia (bei Mai Spic. Rom. t. IV p. 530) erklärt. Wendland Kultur 2 182⁴ (s. auch 156 ff.) vergleicht hierzu die hermetische Κόρη κόσμου bei Stobaeus I 49, 44 p. 395 f. Wachsmuth: da bejammern die in die αἴτιμα καὶ ταπεινά σκηνώματα, die irdischen Leiber, gebannten Seelen ihr Schicksal und flehen um Befreiung. ὀδύνη in G^a (*g parturit*) scheint aus ὀδίηει statt συνῶδίηει entstanden zu sein: Origenes com. lat. 7, 103 (*condolet*) hat diese Lesart schon gekannt, wenn dort nicht Rufin spricht; *dolet* hat auch Augustin gelesen. 23 ἀπαρχήν: von dem Geist, der schließlich auf die ganze Schöpfung ausgegossen werden wird, ist uns die erste Quote, die überhaupt zur Verteilung kam, gegeben worden. Kühl faßt ἀπαρχή = ἀρραβών II Cor 5 5 ‘die Erstlingsgabe, die im Geist besteht, und auf die notwendig folgende δόξα hindeutet’. Aber ἀπαρχή ist nicht wie ἀρραβών vollwertiges ‘Pfand’, sondern erste Teilzahlung. Die volle υἰοθεσία tritt erst ein, wenn die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν statt hat: d. h. die Befreiung von dem Vergänglichen. Der Sinn ist klar; ob man nun σῶμα = σάρξ faßt (‘Befreiung vom Leibe’), was durch II Cor 5 8 und die antiken Parallelen nahegelegt wird, oder, was hier komplizierter erscheint, ‘Erlösung unseres Leibes’ (den wir als Form behalten I Cor 15 51 ff.) von der σάρξ-Substanz (etwa = 8 11?) ändert inhaltlich nichts. 24 τῆ ἐλπίδι: wie der ganze Zusammenhang zeigt = ἐπ’ ἐλπίδι v. 20: lehrreich für den Gebrauch des Dativs bei Pls ist 12 11. 12. Schöne Prägnanz des Ausdrucks statt ‘Hoffnung, deren Erfüllung man bereits vor Augen sieht’. Das folgende bietet ein schweres textkritisches Problem; nach δ γὰρ βλέπει lesen 1) τις, τί καὶ ὑπομένει A sa. 2) τις καὶ ὑπομένει S bo (so! die engl. Uebers. falsch *not*) Variante im Kommentar des Origenes α 78 (vdGoltz 57). 3) τίς ἐλπίζει B und die alte Vorlage von α 78 (Bauernfeind 108). 4) τις καὶ ἐλπίζει der Kommentar des Orig. im Text α 78 (Bauernfeind 108). 5) τις, τί καὶ ἐλπίζει C KLP min Chr Th, aber auch schon Clem. Strom. IV 46, 2. 6) τις, τί ἐλπίζει: (pesch?), DG vg Latt. Der Zusammenhang läßt 5 oder 6 als das nächstliegende erscheinen, und man würde sich sofort dafür entscheiden, wenn nicht 6 eine typisch abendländische, 5 die κοινή-Lesart wäre — was auch die verdächtige Möglichkeit einer Korrektur einer Clemenshandschrift nahelegt. Dagegen sehen wir die sonst zuverlässigen ägyptischen Zeugen

eine Hoffnung, die man sehen kann, ist aber keine Hoffnung. Denn
 25 was einer sieht, was braucht er das noch zu erwarten? Sondern (nur)
 wenn wir hoffen, was wir nicht sehen, dann warten wir (wirklich) in
 26 Geduld. Ebenso aber auch unterstützt der Geist unsere Schwachheit.
 Denn was wir beten sollen, wissen wir nicht (wenigstens nicht so) wie
 es sich ziemt, aber da tritt der Geist selbst für uns ein mit wortlosen Seuf-
 27 zern: der aber, der die Herzen erforscht, weiß, was die Meinung des
 28 Geistes ist, daß er (nämlich) nach Gottes Weise eintritt für Heilige. Und
 wir wissen, daß Gott denen, die ihn lieben, in allen Dingen zum Guten
 mithilft, denen (nämlich), die nach seinem Ratschluß berufen sind.
 29 Denn die er sich ersehen hat, die hat er auch dazu vorausbestimmt,
 dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden, auf daß er der
 30 Erstgeborene unter vielen Brüdern sei: und die er vorausbestimmt hat,
 die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch ge-
 recht gemacht; und die er gerecht gemacht hat, die hat er auch herr-
 31 lich gemacht. Was sollen wir nun also dazu sagen? Wenn Gott für
 32 uns ist, wer sollte da wider uns sein? Hat er doch seinen eigenen Sohn
 nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben: wie sollte er
 uns da nicht zugleich mit ihm (auch) alles (andere) schenken? Wer
 33 mag Anklage erheben gegen die Auserwählten Gottes? Gott der (uns)
 34 gerecht macht? Wer ist's, der uns verdammt? Christus Jesus, der
 gestorben, vielmehr der auferstanden ist? der zur Rechten Gottes weilt?
 35 der sogar bittend für uns eintritt? Wer mag uns trennen von der

gespalten. 3 und 4 müssen nach sonstiger Analogie als mit 6 (bzw. 5) zusammenhängend beurteilt werden, so daß der eigentliche ägyptische Text in 1 oder 2 steckt. Dann ist als Urtext anzusetzen 1 $\tau\epsilon\varsigma, \tau\acute{\iota} \kappa\alpha\iota \acute{\upsilon}\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ = 'was einer sieht, was braucht er das noch zu erharren'. $\kappa\alpha\iota$ ist gut, Betonung des folgenden Wortes (s. zu Gal 2 8)! Hieran wurde schon früh korrigiert: $\kappa\alpha\iota$ fiel als scheinbar überflüssig aus, $\tau\acute{\iota}$ verschwand nach $\tau\epsilon\varsigma$, das aus der strengen Reihe fallende $\acute{\upsilon}\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ wurde durch das besser entsprechende $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$ ersetzt: daraus ergeben sich die Lesarten 2—6. 25 Sinn: 'dann ist es ein echtes Hoffen'. 26 'Ebenso' nämlich 'wie die Schöpfung' (v. 22) und 'wie wir selbst seufzen' (v. 23), so seufzt auch der Gottesgeist in uns. Möglich aber auch, daß nach dem eschatologischen Ausblick v. 18—25, der durch v. 17 verursacht wurde, jetzt an v. 15. 16 wieder angeknüpft werden soll. 'Ebenso wie das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in uns „Abba“ ruft, so tritt es auch im Gebet für unsere Schwachheit ein'. Ueber das dann zu $\sigma\upsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ gehörige $\kappa\alpha\iota$ s. zu 3 7. Statt $\tau\eta \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ liest sinnlos G $\tau\eta\varsigma \delta\epsilon\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$: die Vorlage hatte $\tau\eta \acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha \tau\eta\varsigma \delta\epsilon\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, denn so = *infirmi-tatem orationis nostrae* lesen f Ambst vgl. Ambros. ep. 36, 2. $\sigma\tau\epsilon\nu\alpha\gamma\mu\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\alpha\lambda\eta\tau\omicron\iota\varsigma$: in dem wortlosen Stammeln des Verzückten redet der Geist eine Sprache, die Gott versteht. Für die Methode religionsgeschichtlicher Forschung ist der Vers lehrreich. Stünde er genau so in einem gnostischen Text, so würden wir unbedenklich erklären: „Der Mensch an sich kennt die Gebetsformel nicht, welche die Gottheit in seinen Willen zwingt: erst der durch die Weihe in ihn fahrende besondere Geist redet durch seinen Mund die echte Formel“. Da aber bei Pls weder von „Kennen“ einer Formel noch von magischer Wirkung auf Gott die Rede sein kann, so verbietet sich eine solche Erklä-

rung von selbst. Wir haben vielmehr die uns geläufige paulinische Anschauung vor uns, daß auch das Gebet des Christen von dem in ihm lebenden πνεῦμα gewirkt ist. Daß ein Wort wie v. 28 nun aber ebenso gut aus dem Gesichtskreis des Apostels wie aus dem eines gnostischen Systems erklärt werden kann, rührt daher, daß die Pneumalehre des Pls tatsächlich mit Vorstellungen operiert, welche der hellenistischen Mystik entstammen, und daß Pls sich vielfach auch in der Ausdrucksweise eng an diese Vorbilder anschließt (s. Exc. zu 8 11 gegen Ende). Gemeinsam ist dem Apostel mit der hell. Mystik die Grundvorstellung, daß in dem Wiedergeborenen die Gottheit als πνεῦμα Wohnung genommen hat und in ihm wirkt. Aber das für die Höhenlage der paulinischen Religiosität Entscheidende ist das Wesen dieses πνεῦμα. Davon redet er I Cor 13 (s. zu d. St.) Gal 5 22, und da hört die religionsgeschichtliche Parallele auf: da beginnt aber für Pls das Wesen des Christentums. ὑπερευχαίνεσθαι ist ein von Pls gebildetes (und in den Handschriften z. T. wieder korrigiertes) Wort statt des geläufigen ἐντυγχάνειν ὑπὲρ c. gen. = 'bittend eintreten für jem'. **27** κατὰ θεόν erklärt Gennadius (Catene 261 29) durch κατὰ τὸ αὐτοῦ θέλημα = καθὸ δεῖ v. 28 und ebenso mit Recht fast alle alten und modernen Exegeten (vgl. *secundum deum* vg Latt nach dem Willen Gottes pesch) vgl. II Cor 7 9—11. 11 17 Rm 15 5. **28** Nach συνεργεῖ fügen ὁ θεός zu AB sa Orig. orat. 29, 19: alle übrigen Zeugen, darunter SC bo Clem. Strom. IV 46, 1 Or α 78 und Orig. in Joh. 20, 196 u. ö. haben den Zusatz nicht, der sich deutlich als Ergänzung des scheinbar fehlenden Subjekts charakterisiert, vgl. auch I Cor 10 5. ἀπαντα αὐτοῖς τὰ περὶ αὐτοῦ συμβαίνοντα γίνεσθαι παρασκευάζει εἰς ἀγαθόν erklärt Gennadius (Catene 263 1). bab. Berach. 60^b berichtet als Lehre des R. Akiba (c. 120): *Man soll sich gewöhnen, immer zu sagen: alles was die Barmherzigkeit (Gottes) tut, tut sie zum Guten.* Billerbeck 255 f. Zum Sprachgebrauch vgl. Plutarch *Eroticus* 23 p. 769^d οὕτως ἢ φύσις γυναικί . . πρὸς εὐνοίαν ἀνδρὸς καὶ φιλίαν μεγάλα συνήργησεν. Das κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς wird 9 11 ff. erklärt. **29** προέγγιν, προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν gibt eine Klimax (wie 10 14), in der nur das erste Wort etwas unklar ist: es muß die dem 'prädestinieren' = προορίζε:ν vorausgehende Stufe bezeichnen: Gott 'ersieht sich' den zu Rettenden. Andererseits ist das γνωσθῆνα: des Christen durch Gott Gal 4 9 I Cor 8 3 13 12 die Vollendung des Christenlebens. Hell. Parallelen bei Reitzenstein hell. Mysterienrel. ³257 ff. 361. συμμόρφους: Dölger IXΘΥΣ 1, 82 verweist auf das Wasserweihgebet im Euchologion Serapions 19 3 (in Didascalia ed. Funk II 182, 3) μόρφωσον πάντας τοὺς ἀναγεννωμένους τὴν θεῖαν καὶ ἄρρητόν σου μορφήν. Mit εἰκὼν ist der verkörperte Leib nach der Auferstehung gemeint: s. I Cor 15 12. 20. 49 II Cor 3 18 Col 1 18. **30** Der Aorist ἐδόξασε statt des Futurum bezeichnet wirksam die unerschütterliche Gewißheit: alles steht längst fest und ist erledigt, auch wenn wir's noch nicht empfinden. **32** Wenn er uns bereits tatsächlich das geschenkt hat, was ihm schwer wurde abzugeben, so wird er sicher in Zukunft mit minder schwierigem nicht kargen vgl. 5 6 ff. **33—35** Drei Fragen, auf die jedesmal eine Antwort folgt: die letzte Antwort legt es nahe, auch die früheren als rhetorische Fragen aufzufassen (wie oben). S. auch Bultmann Stil d. paul. Predigt 71. Zu ὁ δικαίων vgl. Js 50 8. **34** Der Anklang an das Symbol ist schwerlich zufällig: die Bekenntnisbildung hat schon früh angefangen und ist in den Pls-briefen deutlich zu merken s. Lietzmann Z. nt. Wiss. 1923, 262 ff. Norden Agnostos Theos 272 ff. Wenn der Leser die Formel kannte ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, ὁ θεὸς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς (II Tim 4 1), so gewinnt der Ersatz ihres zweiten Teils durch ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν einen besonders kräftigen Klang. **35** τοῦ Χριστοῦ AC bo Orig Athanas. mehr-

Liebe Christi? Trübsal, Bedrängnis, Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr, das Schwert? Steht doch geschrieben: »Um deinetwillen werden wir den ganzen Tag getötet, geachtet wurden wir wie Schlachtschafe«. Nein, in diesem allen siegen wir ob durch den, der uns lieb gewonnen hat! Denn ich bin überzeugt, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Geisterfürsten, weder Gegenwart noch Zukunft, noch Mächte weder in der Höhe noch in der Tiefe, noch sonst ein Geschöpf uns trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus unserm Herrn ist.

Die Wahrheit sage ich in Christus, ich lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt das mit im heiligen Geiste, daß ich große Trauer habe und unaufhörlichen Schmerz in meinem Herzen: ja ich wünschte selber von Christus weg verflucht zu sein zugunsten meiner Brüder, meiner Stammesgenossen nach dem Fleische, welche Israeliten sind, denen der Sohnestitel, die Herrlichkeit (des Herrn), die Verfügungen, die Gesetzgebung, der Kultus, die Verheißungen, die Erzväter gehören und aus denen Christus dem Fleische nach stammt — der über allem waltende

fach, DG vg Latt meist, KL min pesch go Chrys Th Ephr arm (*a Christo*): τοῦ θεοῦ S min sa Orig. lat. mehrfach, auch in com. z. St., Euseb. fr. in Psalm. 10² 65¹⁴ 67³⁶ Theophanie (syr.) I 64. Ephr. gr. 1, 323 (σγ') Ps-Basil. de bapt. II 13, 2 (II p. 673^b Bened.) id. de virg. 25 (III 613^b Ben.), von Lateinern Hilarius in Ps. 65, 24 Hieron. com. in Ephes. 6, 12: τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ B Orig. de princ. (lat.) III 1, 12; beide Varianten sind alte, aber wertlose durch v. 39 verursachte Korrekturen: die Stelle zeigt, wie nützlich bo zur Kontrolle der großen Unzialen ist, und daß auch ein Zusammengehen von SB noch keine unbedingt sichere Garantie für die Gewinnung des altägyptischen Textes bietet. Daß in diesen Zusammenhang, in dem Gott als das handelnde Subjekt, Christus nur als Bürge und Zeuge erscheint, die Lesart ἀγάπης τοῦ θεοῦ besser passen würde, ist klar: auch Chrysostomus, der doch τοῦ Χριστοῦ liest, notiert „τοῦ Χριστοῦ“ καὶ οὐκ εἶπε „τοῦ θεοῦ“. οὕτως ἀδιάφορον αὐτῷ καὶ Χριστὸν καὶ θεὸν ὀνομάζειν (IX 598^b Montf. = Catene 287 19). Aber die auf den ersten Blick schwerere Lesart ist hier gerade darum vorzuziehen; die Angleichung an v. 39 lag zu nahe. V. 33 schließt dann enger an 34 an: Christus selbst als Richter tritt bittend für uns ein und offenbart dadurch seine Liebe; er ist auch v. 37 der ἀγαπήσας. Und alle die Not trennt uns nicht von ihm, denn 36 es steht ausdrücklich geschrieben, daß wir sie um Christi willen erleiden — es ist der Gedanke des συμπάσχειν Χριστῷ v. 17. — Erst v. 37 bringt auf alle diese Fragen die positive Antwort: unser Heil ist gewiß. διὰ τὸν ἀγαπήσαντα DG vg Ephr arm ist die seit Tertull. Scorp. 13 im Abendland vorherrschende Lesart: es ist ebenso wie v. 11 griechische Sprachvariante ohne kritische Bedeutung. 38 'Tod' und 'Leben' ohne besondere Beziehung wohl nur rhetorisch gegenübergestellt „als die beiden allgemeinsten Zustände, in welchen der Mensch sein kann“ (Weiß) vgl. 14 s. ἀρχαί wie δυνάμεις sind wegen der Verbindung mit ἄγγελοι hier Engelmächte: vgl. I Cor 15 24. 39 ὕψωμα (vgl. II Cor 10 5) und ταπεινώμα sind die astrologischen Termini für die größte Annäherung resp. Entfernung eines Sternes vom Zenith, wodurch u. a. sein Einfluß bestimmt wird. Αἰγύπτιοι τοὺς ἀστέρας ὕψωματα καὶ ταπεινώματα λαμβάνοντας ἐν τοῖς τόποις οὓς διεξίαισι, γίνεσθαι βελτίονας ἢ χείρονας

ἑαυτῶν λέγουσιν Plutarch septem sapientium convivium 3 p. 149^a (vgl. Index zu Pap. Lond. I p. 294). βάθος ist astrologisch der unter dem Horizont befindliche Himmelsraum, aus dem die Sterne aufsteigen vgl. Dieterich Mithrasliturgie p. 85 ἐγὼ εἰμι σύμπαντος ὑμῖν ἀστὴρ καὶ ἐκ τοῦ βάθους ἀναλάμπων p. 12¹⁶ ὄψει θύρας ἀνοιγομένης καὶ ἐρχομένους ἐκ τοῦ βάθους ἐπὶ παρθένους (die Planeten) . . . αὗται καλοῦνται οὐρανοῦ Τύχαι. Kopt. gnost. Schriften hrsg. CSchmidt S. 336. Die Fortsetzung οὕτε τις κτίσις ἑτέρα zeigt aber ebenso wie das Vorausgehende, daß hier nicht von einer Ortsbezeichnung die Rede sein kann: also sind wohl die siderischen Mächte gemeint, die in Höhe und Tiefe herrschen. Vgl. MDibelius Geisterwelt im Glauben d. Pls 110 ff. Mit dem Jubelruf 8^{38.39} schließt die Verteidigung und Vertiefung der 3²¹ aufgestellten Hauptthese, welche cap. 4—8 trotz mancher Exkurse verhältnismäßig einheitlich ausfüllt. Mit cap. **IX** beginnt ohne Uebergang eine bis zum Ende von cap. 11 reichende Untersuchung der Stellung des Volkes Israel in der Heilsgeschichte, die Ausführung des 3¹ ff. kurz angeschlagenen Themas. EWeber Das Problem d. Heilsgeschichte nach Rm 9—11 (1911) hat diesen Abschnitt eingehend behandelt. Die persönlich gehaltene und von höchster Wärme erfüllte Einführung 9^{1—5} lehrt, daß auch hier ein eminent praktisches Interesse dem Apostel die Feder in die Hand drückt. Er will zeigen, daß er nicht zu jener Sorte von Apostaten gehört, die mit größtem Eifer nun mit Füßen treten, was ihnen einst heilig war. Man mag ihn den Römern gegenüber wohl so geschildert haben, und das mußte gerade die vornehm Denkenden in der Gemeinde gegen ihn einnehmen. 1 Aehnliche Beteuerungen der Wahrhaftigkeit II Cor 1²⁸ 2¹⁷ 11³¹ 12¹⁹ Gal 1²⁰ I Tim 2⁷. ἐν Χριστῷ wie nachher ἐν πνεύματι ἁγίῳ = als einer der in Christus (im heiligen Geiste) lebt. 3 ἀνάθημα 'Weihgeschenk', die hellenistische Form für ἀνάθημα (vgl. Dittenberger Sylloge IV³ 208 Index s. v.) steht in LXX für hebr. קָרָם = 'Verfluchtes, Gebanntes' Deut 7²⁶ 13¹⁷ 20¹⁷ u. ö. Aus der LXX-Sprache ist es in dieser Bedeutung in die christliche Literatur übergegangen: später unterschied man künstlich ἀνάθημα 'Weihgeschenk' von ἀνάθημα 'Verfluchtes'. Zum Gedanken vgl. Ex 32³². Im rabbinischen Sprachgebrauch ist die Formel *ich will eine Sühne* (הַתְּנָה) sein für *N. N.* gebräuchlich als Ausdruck starker Liebe: der Sinn ist, daß der Redende die Vergeltungsqualen im Jenseits für den Betreffenden übernehmen will. (Billerbeck 261 und JacLevy Neuhebr. u. chald. Wörterbuch II 386 f.). Diese Formel wendet hier Pls an. Vgl. auch II Cor 13^{7.9}, wo ein schwächerer Ausdruck der selbstlosen Liebe geboten ist. Ein gleichfalls abgeschwächtes Analogon ist der in der röm.-kath. Kirche sogenannte 'heroische Liebesakt', durch den ein Christ für sich auf alle Früchte der guten Werke, Ablässe u. dgl., soweit sie satisfaktorischen Wert haben, verzichtet, um sie den armen Seelen im Fegfeuer zuzuwenden. Schaefer verweist auf Exod 32³². 4 υλοθεσία: Exod 4²² Deut 14¹. δόξα: Exod 16¹⁰ 24¹⁶ 40²⁹ Lev 9^{6.23} u. ö. διαθήκαι: Gen 6¹⁸ 9⁹ ff. 15¹⁸ 17² ff. Exod 19⁵ 31¹⁸ 34¹⁰ Lev 26⁴² u. ö. vgl. κίβωτος τῆς διαθήκης Num 10³⁸ u. ö. Von διαθήκαι πατέρων redet auch Sap 18²² II Macc 8¹⁵ vgl. Sir 44^{11.18}: es sind die 'Verfügungen' Gottes gemeint, die den Patriarchen zuteil wurden, synonym mit Verheißungen vgl. ELohmeyer Diatheke 127 f. (= Unters. z. NT 2 hrsg. v. Windisch), Behm Diatheke 44 ff. νομοθεσία und λατρεία ist selbstverständlich: vgl. Exodus-Deuteronomium. Vgl. Pirke Aboth I 2 *Auf drei Dingen beruht die Welt, auf der Ausübung von Wohltaten*: vgl. Bousset Judentum³ 117 f. ἐπαγγελίαι vgl. 4¹⁴ ff.: es sind alle „messianischen“ Weissagungen. 5 πατέρες die „Patriarchen“ wie 11²⁸ 15⁸ (anders I Cor 10¹). τὸ κατὰ σάρκα wie 1⁸

- 6 Gott sei gelobt in Ewigkeit, Amen! Aber nicht als ob das Wort Gottes (damit)
 7 hinfällig geworden wäre: denn nicht alle aus Israel sind Israel (im wahren
 8 Sinne des Wortes), und weil sie »Same Abrahams« sind, sind sie (noch)
 9 nicht alle (im wahren Sinne) »Kinder« sondern »In Isaak soll dir Same
 10 »genannt werden«, das heißt, nicht die Fleischeskinder sind Kinder
 11 Gottes, sondern (nur) die Verheißungskinder werden als »Samen« (im
 12 engeren Sinne) gerechnet. Denn eine Verheißung ist dies Wort »Um
 diese Zeit werde ich kommen und es wird Sara einen Sohn haben«. Aber nicht nur (dies kann als Beispiel dienen), sondern auch Rebekka, die von einem Manne, unserem Vater Isaak, schwanger war: denn als (ihre Zwillinge) noch gar nicht geboren waren und weder etwas gutes noch etwas böses getan hatten, wurde ihr gesagt, damit der mit Auswahl (verfahrende) Ratschluß Gottes bestehen bleibe, bei dem nicht (irgendwelche) Werke, sondern der Berufende die Entscheidung

s. I Clem. 32 2: κατὰ πνεῦμα ist er υἱὸς θεοῦ. Die folgende Doxologie steht formell auf gleicher Stufe wie die 1 25 und II Cor 11 31 (zur Wortstellung vgl. Ps 67 20), inhaltlich motiviert ist sie als Dank für die Israel erwiesenen Wohltaten oder (s. Burkitt Journal of theol. Stud. V 451 ff.) als Beteuerung der Wahrhaftigkeit. Viele Exegeten seit der ältesten Zeit der Kirche beziehen sie dagegen auf Christus, der „aus Israel dem Fleische nach stammt, aber (zugleich dem Geiste nach) Gott über alles ist“. Sprachlich wie sachlich sind beide Erklärungen möglich: wenn Pls Christus Phil 2 6 als ἴσα θεῶν bezeichnet, so ist an sich denkbar, daß er ihn gelegentlich auch einmal direkt θεός nennt. Um die Exegese dieser Stelle ist aber darum besonders heiß gekämpft worden, weil ein gleich starkes dogmatisches Interesse die einen zum Angriff auf diesen locus classicus für die „Gottheit Christi“ bei Pls trieb, wie die andern zur Verteidigung aufbot. Die Parallelen Ps 67 20 40 14 71 18 88 53 105 48 für die Doxologie sowie Eph 4 6 ὁ ἐπὶ πάντων (θεός), die übrigen paulinischen Doxologien (Rm 1 25 11 36 II Cor 11 31 Gal 1 5 Phil 4 20), sowie die Zurückhaltung, mit der Pls überhaupt das Geheimnis der Gottheit Christi behandelt (s. Bousset Kyrios 2 154), scheinen mir die Beziehung der Doxologie auf Christus auszuschließen. Dagegen spricht die Parallele II Cor 11 31 für eine Beziehung von ὁ ὢν auf εὐλογητός ('der in Ewigkeit gelobter Gott über allem ist'), und Lagrange weist darauf hin, daß 1. εὐλογητός, wenn es Prädikat wäre, voranstehen müßte (die Ausnahme Ps 67 20 sei nur halb) und 2. die paulinischen Doxologien sich stets auf das Vorausgehende beziehen. Ueber εὐλογητός als charakteristisches Prädikat Gottes im Judentum s. Bousset Judentum 3 313 s. Abzulehnen sind unbedingt Interpunktionsexperimente (bei Nestle im Apparat verzeichnet) oder Konjekturen z. B. ὢν ὁ ἐπὶ π. θ. (als ob Gott nur der Juden Gott wäre!) Strömman Z. f. nt. Wiss. 1907, 319. 6 Verschmelzung von οὐχ ἴσον und οὐχ ἔτι, die beide 'nicht als ob' heißen. ἐκπίπτω (wie I Cor 13 8 πίπτω, διαπίπτω Judith 6 9) 'hinfällig werden, versagen' vgl. Plutarch de puerorum educatione 13 p. 9^b 'törichte Eltern überladen die Kinder mit Arbeiten', οἷς ἀπαυδῶντες ἐκπίπτουσιν vgl. Origenes in Joh. XIII 25 140 p. 249 7 Pr.: die Vorstufe dazu bildet ἐκπίπτω = 'abfallen' vom Schauspieler und Redner oft gesagt. Vgl. auch Moulton-Milligan Vocabulary s. v. Ὁ λόγος wie 3 2 τὰ λόγια. Satt Ἰσραήλ² lesen Ἰσραηλίται DG vg Ambst Pelag (Ephr arm?): Korrektur zur Verdeutlichung. Das erste Beispiel v. 6—9 soll zeigen, daß die Verheißung

nicht auf das leibliche, sondern auf das geistige Israel sich bezieht, also die Verwerfung des leiblichen Israel nicht im Widerspruch zur Verheißung steht. Auch Hagars Sohn Ismaël und die Kinder der Ketura stammten ja „fleischlich“ von Abraham ab, aber nur der auf Grund der Verheißung (Gen 18 10. 14: v. 9) geborene Isaak ist „Same Abrahams“ vor Gott: dies sprechen v. 6. 7 (9) aus. Man lasse sich nicht dadurch beirren, daß σπέρμα Ἀβραάμ v. 7 von der leiblichen, v. 8 von der geistigen Nachkommenschaft gebraucht wird. 7 τέκνα in Parallele zu dem Ἰσραήλ der ersten Satzhälfte bedeutet 'echte Kinder Abrahams, denen die göttliche Verheißung gilt' (Lagrange). V. 8 zieht das Resultat, welches der Leser zunächst nur so verstehen kann: nicht die leibliche Geburt an sich, sondern das Geborensein auf Grund einer „Verheißung“ verbürgt die Gotteskindschaft (vgl. 4 11 ff. Gal 3 29 4 21—31): Damit ist aber doch gegen die jüdischen Ansprüche nichts bewiesen, denn die Juden können erwidern: „Wir sind eben alle auch auf Grund einer Verheißung z. B. Gen 28 14 35 11 ff. oder gar Deut 7 6 geboren bzw. sind Nachkommen Isaaks, ergo sind wir die Auserwählten“. Wirklich verständlich ist v. 8 überhaupt nur für den, welcher Gal 4 21—31 im Kopfe hat und weiß, daß Pls den Isaak als allegorischen Prototyp des „aus dem Glauben Gerechtfertigten“ faßt, daß τέκνα τῆς σαρκός den natürlichen Gegensatz bilden zu den κατὰ πνεῦμα geborenen Verheißungskindern κατὰ Ἰσαάκ (vgl. zu der Stelle). Die Erinnerung an den Galaterbrief hat dem Pls in v. 8 die Wahl der Worte an die Hand gegeben: daher stammt das hier befremdliche und aus v. 6 und 7 nicht zu verstehende ἐπαγγελίας, das erst in v. 9 erklärt wird. Jedoch bringt Pls hier nicht die Gedankengänge von Gal zum Vortrag, die ihn zu einer c. 4 verwandten Erörterung über die ἐπαγγελία und Allegorisation Isaaks führen müßten, sondern setzt die in v. 6. 7 begonnene Argumentation fort in v. 10—13, welche auch den bisher noch möglichen jüdischen Einwand beseitigen. Daß die leibliche Abstammung nichts entscheidet, zeigen Jakob und Esau, die beide Nachkommen Isaaks waren, und von denen Gott doch nur den einen auf Grund seiner freien Bestimmung sich erwählt hat. 10 Grammatisch nicht zu konstruieren: zu ῥεβέκκα fehlt das Verbum: mit αὐτῇ v. 12 wird dies Subjekt wieder aufgenommen. Auch das Weglassen des Subjekts zu γεννηθέντων ist hart. οὐ μόνον δέ: nicht nur bei verschiedenen Müttern wie bei Isaak und Ismaël, sondern bei derselben Mutter und demselben Vater, ja bei Zwillingen, hat sich erwiesen, daß Gott den einen annimmt, den anderen verwirft. (Für die Art, wie Pls die Zitate verwertet, ist lehrreich, daß in Gen 25 23 ausdrücklich von den zwei Völkern, nicht den beiden Personen gesprochen wird.) Nun ist allerdings tatsächlich der Nachweis erbracht, daß die leibliche Abstammung vor Gott gleichgültig ist. Der Anspruch des Juden ist zurückgewiesen: wenn einer, so war doch Esau „Sohn Abrahams“ — und ein neues ungeheures Problem aufgeworfen, das der Prädestination; Gottes freier durch keine Geburtsvorrechte beeinflusster Ratschluß ist der einzige zureichende Grund für die Seligkeit der Auserwählten. Dabei ist übrigens im Auge zu behalten, daß nicht eigentlich die Prädestination des einzelnen Menschen, sondern die ganzer Völker das Thema des Pls ist; wie es ja seiner Denkweise entspricht vgl. zu 15 19. (Ueber den Prädestinationsgedanken bei den Juden vgl. Bousset Judentum³ 373 f. 463 f. Foot Moore Judaism 1, 454 ff. EdMeyer Ursprung 2, 115 ff. 298 f.) κοίτη = 'Beischlaf' ein der jüdischen Koine eigentümlicher Euphemismus (LXX, Sap 3 13. 16 Rm 13 13 Hebr 13 4), gelegentlich sogar gleich σπέρμα ἐκχυθέν vgl. Num 5 20 ἔδωκέ τις τὴν κοίτην αὐτοῦ ἐν σοί Lev 18 20 δώσεις κοίτην σπέρματός σου 18 23, was hier wegen ἐξ ἐνός besser paßt (Zahn). 11 φαῦλον: κακόν KL min Chr Th, DG ist Einsetzung des gewöhnlicheren Wortes.

13 gibt: »der Größere wird dem Kleineren dienen«, wie denn (als Grund für diese Entscheidung Gottes) geschrieben steht »den Jakob liebte
14 »ich, den Esau aber haßte ich«. Was sollen wir nun (dazu) sagen? Ist da
15 etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Nimmermehr! Zu Moses sagt er ja:
»Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme und Mitleid
16 »haben, mit wem ich Mitleid habe«. Also kommt's nicht aufs Wollen
17 und Rennen, sondern auf das Erbarmen Gottes an. Denn die Schrift
sagt zu Pharao »Gerade dazu habe ich dich erweckt, um an dir meine
»Macht zu erweisen, und damit mein Name auf der ganzen Erde
18 »verkündet werde«. Folglich erbarmt er sich, wessen er will, und ver-
19 stockt, wen er will. Nun wirst du mir sagen: Was tadelt er (uns)
20 dann noch? Denn wer widersteht seinem Willen? Du Mensch, wer
bist du denn, daß du Widerrede gegen Gott erhebst? Sagt etwa das
21 Gebilde zum Bildner: Was hast du mich so geschaffen? Oder hat
nicht der Töpfer Macht, aus demselben Teig das eine Gefäß zur Pracht
22 und das andere zum Schmutz herzustellen? Und wenn (nun) Gott in
der Absicht seinen Zorn zu erweisen und seine Macht zu zeigen in
vieler Langmut die zum Untergang geschaffenen Gefäße des Zorns er-
23 tragen hat, und damit er den Reichtum seiner Herrlichkeit zeige an
den Gefässen der Barmherzigkeit, die er zur Herrlichkeit vorbereitet
24 hat —? Zu denen er auch uns berufen hat nicht nur aus den Juden
25 sondern auch aus den Heiden, wie er's ja auch im Hosea sagt »Ich
»werde mein Nichtvolk mein Volk nennen und die Nichtgeliebte Ge-
26 »liebte. Und an dem Orte, da ihnen gesagt wurde, Ihr seid nicht mein
»Volk' da werden sie genannt werden Söhne des lebendigen Gottes«.
27 Jesaias aber ruft über Israel »Wenn die Zahl der Söhne Israels sein
»wird wie der Sand des Meeres, der Rest (nur) wird gerettet werden.

13 Mal 1 2. 8. 14 Und sofort erhebt sich die ständige Frage: wie reimt sich diese Willkür, die von zwei noch ungeborenen Wesen das eine zum Heil, das andre zur Verdammnis bestimmt, mit der Gerechtigkeit Gottes? 15—18 Statt zu antworten, beweist der Apostel zunächst des weiteren aus der Bibel, daß Gott wirklich prinzipiell so handelt. *τρέχοντος*: das Bild des in der Rennbahn nach dem Ziele laufenden auch Gal 2 2 5 7 I Cor 9 24. 26 II Th 3 1 Phil 3 12 (Hebr 12 1): es stammt aus der stoischen Diatribe (s. Wendland Literaturformen 356 4). 17 Bezeichnend für Pls, daß er selbst hier statt 'es sagt Gott durch den Mund des Moses' einfach setzt 'es sagt die Schrift'. Uebrigens wird die LXX Ex 9 16 frei zitiert. 18 Ueber die Durchführung der Verstockungstheorie in den Evangelien vgl. Holtzmann Archiv f. Rel.wiss. X 38. Nt. Theol. II 2 394. 541. Wiederum aber wird 19 die Frage von v. 14 aufgeworfen, ähnlich wie 3 5—8. Aber ebensowenig wie in cap. 3 geht der Apostel hier auf diese „akademische“ Frage ein. Seine Antwort lautet einfach: Gott kann tun was er will, und der Mensch hat nicht das Recht, Gottes Tun nach seiner beschränkten Logik zu bemessen! Diese Aussage der sich bescheidenden Frömmigkeit mußte antiken Ohren sehr „unphilosophisch“ klingen. Durch Kant erst haben wir gelernt, daß die Antwort philosophisch richtiger ist, als die Alten sich träumen ließen. R. Otto Das Heilige 6 107 f. vgl. 95, vDobschütz Stud. u. Krit. 1923/24, 240 ff. 19 ἀνθέστηκεν gnomisches

Perf. vgl. Sap Sal 12 12 τίς γὰρ ἐρεῖ τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κριματί σου (vgl. Grafe in Theol. Abhandlungen Weizsäcker gewidmet S. 264 ff.). **20** μενούγγε (auch μενούον) steht im NT öfter am Anfang eines Satzes (gegen den klassischen Sprachgebrauch) Lc 11 28 Rm 10 18 vgl. Phil 3 8 = 'vielmehr'. Ähnlich μένοιγγε P. Oxyr. III 531 19 P. Amherst II 135 11. Der ägypt. Text (SAB) stellt μενούγγε (μενούον B) hinter ὁ ἄνθρωπε, die Koine KLP go Chr Th. aber auch bo Orig. de princ. III 1, 7. 1, 22 davor: DG vg Latt, sowie sa (pesch? Method. resurr. I 45, 1?) lassen es ganz aus. **21** Das Bild aus Js 45 9—10 und 29 18 entlehnt (vgl. auch Js 64 8 Jer 18 6 Sir 36 18), aber die Form erinnert an Sap 15 7 ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσαστο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκευή τά τε ἐναντία, πάνθ' ὁμοίως· τοῦτων δὲ ἐτέρου τίς ἐκάστου ἐστὶν ἢ χρήσις, κριτῆς δὲ πηλουργός. Billerbeck 271 weist darauf hin, daß im rabbinischen כֵּס = σκευος in umfassender Weise, selbst von Abstractis und Menschen gebraucht wird. Die mit **22** beginnende Periode hat keinen Nachsatz: er ist zu ergänzen (= dann ist es in Ordnung), wie öfter bei 'Wenn'-Sätzen vgl. Lc 19 42 Act 23 9 Joh 6 62 nicht wesentlich verschieden von Lc 13 9 u. ä. γνωρίσα: τὸ δυνατόν αὐτοῦ ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ εἰς σκευή ὀργῆς G Pel^B Julian v. Aeclanum bei August. op. impf. I 134 ist eine erleichternde Korrektur: später ist in diese Lesart das getilgte ἤνεγκεν wieder eingetragen worden: so go Amb, schließlich sogar ihm ein Objekt gegeben ἤνεγκεν ὀργὴν εἰς σκευή ὀργῆς pesch Ephr arm. Was unter der ἐνδείξις ὀργῆς zu verstehen ist, zeigt 1 18—3 20: das ist eben zugleich ein Machterweis Gottes. Also wohl nicht 'obwohl Gott seinen Zorn erweisen will (nämlich im Endgericht)', wie die meisten erklären. Daß dabei auch an das Endgericht gedacht sein wird, soll nicht in Abrede gestellt werden (IV Esra 7 14). Anders Sap 12 20 εἰ γὰρ ἐχθρούς παιδῶν σου καὶ ὀφειλομένους θανάτῳ μετὰ τῶσάυτης ἐτιμώρησας προσοχῆς καὶ δεήσεως (oder διέσεως?), δοὺς χρόνους καὶ τόπον δι' ὧν ἀπαλλαγῶσι τῆς κακίας, μετὰ πόσης ἀκριβείας ἔκρινας τοὺς υἱούς σου usw. Der Gedanke an 'Zeit zur Bekehrung' ist hier durch den Zusammenhang ausgeschlossen: die μακροθυμία besteht nur darin, daß Gott die Sünder überhaupt leben läßt, und das tut er mit Absicht θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν (vgl. v. 17 εἰς τοῦτο . . . ὅπως) usw. Wenn man θέλων so faßt wie eben vorgeschlagen, wird man καὶ ἵνα γνωρίσῃ ihm syntaktisch gleichstellen. Freilich erscheint dann der harte Sinn: „Wenn Gott die Sünder in Langmut gewähren läßt, um auf der einen Seite seinen Zorn, auf der andern seine Güte zu erweisen — so ist das seine Sache und du hast nichts dawider zu reden“. Aber ist das nicht etwa auch v. 20—21 gesagt und 1 18—3 21 breit ausgeführt? So lehnt Pls überhaupt jedes Eingehen auf die Frage schroff ab, um in v. 24 das für den Christen allein in Betracht kommende Fazit zu ziehen: und durch diesen allmächtigen und unbegreiflichen Willen sind wir berufen. Daß δὲ einen starken Gegensatz bezeichnen müsse, wie Weiß betont, ist unrichtig, gilt auch nicht einmal für εἰ δὲ, wie die von ihm zitierte Stelle Act 23 9 beweist. Die übliche Erklärung läßt den Apostel auf den Einwurf in etwas eingehen: „Wenn nun aber vollends Gott aus Langmut, obwohl er sich den schon jetzt nach v. 21 ihm möglichen Zorneserweis fürs Endgericht aufgespart hat, und um seine Güte gegen die Erwählten zu zeigen [wieso?] so handelt, dann bist du völlig geschlagen“. Das bleibt eine Abschwächung des Pathos, zu welcher der Wortlaut nicht zwingt. **24** καὶ gehört zu ἡμᾶς, s. zu 3 7. Jetzt lenkt die Darlegung wieder zum Thema von v. 6 zurück: das AT selbst weissagt ja, daß (fürerst) nicht ganz Israel glauben wird, sondern nur ein Teil, während die Heiden Gottes Liebe erfahren werden. **25—26** Aus Hos 2 23 (frei zitiert) und 1 10 (wörtlich nach A) kombiniert. **27** Die Worte ἢ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν

28 »Denn indem er sein Wort vollendet und zurichtet, wird der Herr es
 29 »auf der Erde ausführen«. Und wie Jesaias vorausgesagt hat »Wenn
 »nicht der Herr Sabaoth uns Samen übrig gelassen hätte, wie Sodoma
 30 »wären wir geworden und wie Gomorrha geglichen«. Was also folgt
 daraus? (Dies), daß die Heiden, die der Gerechtigkeit nicht nachjagten,
 die Gerechtigkeit ergriffen haben, und zwar die Gerechtigkeit aus Glau-
 31 ben, Israel aber, das dem Gerechtigkeitsgesetz nachjagt, nicht zum Ge-
 32 setz gelangt ist. Warum? Weil es nicht aus Glauben, sondern da es
 aus Werken (gerecht zu werden dachte): sie sind an den »Stein des
 33 »Anstoßes« gestoßen, von dem geschrieben steht »Siehe ich setze in
 »Sion einen Stein des Anstoßes und Fels des Aergernisses, und wer
 10 »an ihn glaubt, der wird nicht zuschanden werden«. Ihr Brüder,
 der Wunsch meines Herzens und mein Gebet zu Gott ist für sie, daß
 2 sie gerettet werden mögen. Ich bezeuge ihnen ja, daß sie den Eifer
 3 um Gott haben, aber nicht in rechter Erkenntnis. Denn da sie die
 Gottesgerechtigkeit verkantten und die eigene aufzurichten strebten,

sind in Erinnerung an Hos 1 10 in die hier zitierte Stelle Js 10 22—23 einge-
 fügt: ob die LXX frei zitiert oder eine andere Uebersetzung benutzt ist,
 bleibt fraglich vgl. Exc. zu Gal 4 31. 28 Hinter συντέμωνν fügen hinzu ἐν δι-
 καιοσύνη, ἔτι λόγον συντετμημένον DG vg Latt, KLP go Chrys Euseb dem.
 evang. II 3, 44 p. 62^c d. h. sie ergänzen das Zitat nach der LXX. 29 wört-
 lich Js 1 9. 30 τί οὖν ἐροῦμεν = 'Was ist also das Resultat?' Das τὰ μὴ
 διώκοντα ist nicht zu pressen und mit 2 14 ff. in Widerspruch zu stellen:
 gemeint ist 'deren Charakteristikum doch im Gegensatz zu den Juden (v. 31)
 nicht gerade das διώκειν δικαιοσύνην ist'. 31 νόμον δικαιοσύνης = das Ge-
 setz, welches dem, der es erfüllt, Gerechtigkeit verheißt 2 13. εἰς νόμον ist
 aus rhetorischen Gründen wegen des Parallelismus gewählt und deshalb in-
 haltlich mißverständlich (ἔθνη . . . μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβεν
 δικαιοσύνην — Ἰσραὴλ . . . διώκων νόμον . . . εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν);
 gemeint ist εἰς τελείωσιν νόμου, oder vielmehr ganz präzise εἰς δικαιοσύνην.
 Die Lesart εἰς νόμον δικαιοσύνης vg Latt (nicht Pel), KLP go pesch Chr Theodt
 ist ein Verbesserungsversuch. 32 ἔργων + νόμου D Hieron. in Js 8 15. KLP
 go pesch Ephr arm Chrys Theodt, Korrektur nach 3 20. Der 'metaphysische'
 Grund für Israels Verwerfung ist zwar die Prädestination, aber als sub-
 jektive Ursache kommt in Betracht die falsche Willensrichtung Israels:
 dies wird dann in c. 10 näher ausgeführt. Das ὡς markiert das sub-
 jektiv irrtümliche des israelitischen Strebens s. Radermacher Gramm. 2 26
 33 kombiniertes Zitat (ob aus einem Florileg? s. Exc. zu Gal 4 31): Js 28 16
 LXX: ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιών λίθον πολυτελεῖ ἐκλεκτὸν ἀκα-
 ρωταῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατα-
 κταχυνθῆ und Js 8 14 καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς
 πέτρης πτώματι, wofür aber nach der Randnote von Q Aquila las καὶ εἰς
 λίθον προσκόμματος . . . καὶ εἰς στερῶμα σκανδάλου. Der Stein des Anstoßes
 ist Christus: vgl. Mt 21 42 Lc 2 34 I Petr 2 6, 8 Barnab. 6 2 ff, X 1 Wieder
 betont der Apostel seine trotz des negativen Resultates v. 30 unverminderte
 warme Anteilnahme an seinem Volk — wie schon 9 1 ff., sie wollen zu Gott,
 aber sie gehen auf falschem Wege (v. 3). Der wahre Weg liegt so nahe und
 ist in seiner allumfassenden Heilswirkung in der Schrift bezeugt (v. 4—15):
 aber Israel ist verstockt und folgt dem Rufe Gottes nicht (v. 16—21). εὐδοκία

bisher nur in jüdischer Koine nachweisbar 'Wohlgefallen', hier 'was ich gerne möchte = Wunsch' (Eph 1 5): wohl durch Angleichung an das beliebte εὐδοξία entstanden. Sonst heißt zu εὐδοκέω das Substantiv εὐδόκησις: P. Lond. II 289¹⁷ p. 185 (a. 91) u. ö. Dittenberger Sylloge II³ 685¹⁰⁸ und in gleicher Bedeutung wie hier Or. inscr. I 335¹²² κατὰ τῆ[ν τοῦ δήμου ἐπιταγὴν καὶ τὴν βασιλέω] εὐδόκησιν (II Jh. v. Chr.). 3 ἀγνωσοῦντες vgl. 19: also nicht 'ohne Kenntnis', sondern 'ohne richtige Würdigung'. Text 1) ἰδίαν AB bo sa Clemens Strom. II 42, 4 Or, P 178 Ps. Basilius bapt. I 2, 19 II 8, 6, D vg Augustin, 2) ἰδίαν + δικαιοσύνην S, KL min go pesch Chrys Theodt Ephr arm, G Latt (Tertull. c. Marc. V 14 p. 624 Kroymann liest *deum enim ignorantes et suam iustitiam sistere quaerentes*): man wird 1 als altägyptische Lesart vorziehen, während 2 sichtlich für Koine und Abendland charakteristische Korrektur ist.

DIE GOTTESGERECHTIGKEIT. Der Fehler der Juden besteht darin, daß sie die δικαιοσύνη θεοῦ ignorieren, sich nicht unter sie stellen, sondern an deren Stelle die ἰδία δικαιοσύνη aufrichten wollen. Den gleichen Gedanken in etwas anderer Wendung, aber so deutlich, daß jedes Mißverständnis ausgeschlossen ist, spricht Phil 3 9 aus, wo der Apostel sich selbst nennt einen μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Die „eigene“ Gerechtigkeit ist also die durch Tun des Gesetzes selbst erworbene, die Gerechtigkeit „Gottes“ die um des Glaubens willen von Gott geschenke, wie 10 4 ff. weiter ausführt: ἰδία und θεοῦ sind also vollkommen parallel vom Urheber gebraucht. Der Träger der δικαιοσύνη ist in beiden Fällen der Mensch, an ihm findet das λογισθῆναι τὴν δικαιοσύνην (4 11), das δικαιοδοῦσαι (3 28) statt, Gott ist der δικαίων (s. zu 3 28). Andererseits ist 3 5 die θεοῦ δικαιοσύνη durch den ganzen Zusammenhang und den Gegensatz ἡ ἀδικία ἡμῶν deutlich als göttliche Eigenschaft gekennzeichnet, und da 1 17 δικαιοσύνη θεοῦ gleichfalls in v. 18 die Gegensätze ὀργὴ θεοῦ und ἀδικία ἀνθρώπων findet, wird man zunächst geneigt sein, auch hier diese Bedeutung anzunehmen. Dagegen erhebt aber der Zusatz ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Einspruch, der in Verbindung mit dem Zitat vom δικαίος ἐκ πίστεως nachdrücklich die δικαιοσύνη θεοῦ als menschliche Eigenschaft fordert. Damit ist festgestellt, daß 1 17 das Wort tatsächlich eine schillernde Doppelbedeutung hat, die bei der Wiederaufnahme von 1 17 in 3 21 ff. wiederkehrt (s. zu d. St.): es bezeichnet eine göttliche Eigenschaft, die aber auch aus Gnaden dem gläubigen Menschen verliehen wird. Das zeigt besonders klar die erste Stelle, an der die Formel in den Plsbriefen begegnet, II Cor 5 21 (die älteren Briefe haben δ. ῥ. nicht): Gott hat Christus für uns ἀμαρτίαν ἐποίησεν = zum Träger der Sünde gemacht, ἵνα ἡμεῖς γενόμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ = damit wir Träger der göttlichen Gerechtigkeit würden in der Vereinigung mit Christus (s. zu d. St.). Wir müssen uns demnach damit abfinden, daß Pls neben dem allgemein üblichen Sprachgebrauch, der eine göttliche Eigenschaft bezeichnet, noch einen eigenen entwickelt hat, in dem θεοῦ als Genetiv. auctoris = ἐκ θεοῦ = θεία = πνευματικὴ) zu interpretieren ist, und daß ihm oft die beiden Bedeutungen gleichzeitig gegenwärtig sind. Aehnlich sagt er II Cor 1 12 οὐκ ἐν ἀγιότητι καὶ εὐκρινίᾳ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι θεοῦ ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ, wo doch auch die von Gott geschenke ἀγιότης und εὐκρινία gemeint sind im Gegensatz zur eigenen σοφία der σάρξ. Vgl. Od. Salom. 25 10 und ich ward kräftig in der Wahrheit und heilig (gereinigt) in deiner Gerechtigkeit (JWeiß Predigt Jesu² 191). KBenz Theol. Quartalschr. 94, 590 faßt δ. ῥ. dementsprechend als göttliche Eigenschaft, die infolge der mystischen Einheit mit Christus auf den Gläubigen übergeht. Δικαιοσύνη θεοῦ kommt außer bei Pls noch (Mt 6 33?) Jac 1 20 II Petr 1 1 (s. zu d. St.) vor (Holtzmann nt. Theol. II² 137 ff. Häring δικαιοσύνη θεοῦ bei Pls 1896). Ueber das Wesen der δ. ῥ. s. zu 3 25.

4 haben sie sich der Gottesgerechtigkeit nicht untergeordnet. Denn das Ende des Gesetzes ist Christus, zur Gerechtigkeit für jeden der da glaubt. Moses nämlich schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze: 5 »Der Mensch, der (sie) tut, wird durch sie leben«. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber spricht so: »Sage nicht in deinem Herzen Wer wird in den Himmel hinaufsteigen?« nämlich um Christus herabzu- 7 holen oder »Wer wird in die Tiefe hinabsteigen« nämlich um Christus 8 von den Toten heraufzuholen, sondern was sagt sie? »Nahe bei dir ist »das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen« nämlich das

4 Zum Gedanken vgl. 3 21 (χωρίς νόμου) Gal 3 25. Die übliche Bedeutung 'Ende' für τέλος ist hier die allein sinngemäße: v. 4 gibt so das Thema des folgenden an: εἰς δικαιοσύνην mit starker Verkürzung 'so daß nunmehr gerecht wird jeder der da glaubt'. τέλος als 'Ziel' zu fassen (Schaefer, Sickenberg) nach Gal 3 24 liegt hier dem Zusammenhang (v. 5!) fern. 5 vgl. 2 13 Gal 3 12. 6 Deut 30 11—14 liegt zugrunde ἡ ἐντολὴ αὕτη . . . οὐχ ὑπέρογκός ἐστιν οὐδὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ. ¹² οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω ἐστὶν λέγων (= so daß du sagen könntest) Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ λήμψεται αὐτήν ἡμῖν καὶ ἀκούσαντες αὐτὸ ποιήσομεν; ¹³ οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶν λέγων Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λάβῃ ἡμῖν αὐτήν . . . ¹⁴ ἐστὶν σου ἐγγὺς τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσίν σου αὐτὸ ποιεῖν. Pls faßt die Stelle als typologischen Ausspruch der personifizierten Δικαιοσύνη ἐκ πίστεως und exegisiert sie, wie das dreifache τούτέστιν zeigt: er ignoriert also das Subjekt ἐντολή. Die Infinitive καταγαγεῖν und ἀναγαγεῖν sind von ἀναβήσεται resp. καταβήσεται abhängig: das erklärende τούτέστιν wird stets so in den Satz gefügt, daß die Konstruktion ohne Rücksicht darauf weiterläuft vgl. Mt 27 46 Mc 7 2 Act 1 19 19 4 Rm 7 13 Phm 12 Hebr 2 14 7 5 9 11 10 20 11 16 13 15 I Petr 3 20 Hermas Sim. V 6 2 (oder es beginnt ein neuer Satz Rm 9 8 Ignat. Trall. 7 2): was hinter τούτέστιν kommt, ergänzt also das Zitat im Sinne des Pls, wie übrigens v. 8 am klarsten zeigt. Also ist sicher zu übersetzen wie oben. Um den Sinn zu ermitteln, muß von v. 8 f. ausgegangen werden: „die Glaubensbotschaft ist da, du brauchst sie nur mit Herz und Mund anzunehmen“. Dann ist der einfachste Gegensatz in v. 6—7: „du brauchst den Messias nicht erst aus dem Himmel oder der Hölle zu holen“ — er ist schon da! Bei dieser Auffassung kann das Hinaufsteigen zum Himmel und das Hinabsteigen zur Tiefe (Ps 70 20 106 26 u. ö.) einfache Anlehnung an eine sprichwörtliche Redensart sein, die etwas unmögliches bezeichnet: b. Baba Mezia 94^a streiten die Rabbinen, ob eine unter unmöglichen Bedingungen ausgesprochene Scheidung gültig sei, z. B. *Hier ist dein Scheidebrief unter der Bedingung, daß du zum Himmel emporsteigst, unter der Bedingung, daß du zur Tiefe hinabführst, unter der Bedingung, daß du ein Rohr von 100 Ellen verschluckst, unter der Bedingung, daß du zu Fuß über das große Meer gehst.* Dasselbe Beispiel b. Git. 84^a vgl. Billerbeck. 281. Philo quod omnis probus liber 68 p. 455 f. M. Weitere, aber näher am Sinn des Originals bleibende Anwendungen des Bildes Baruch 3 20. 30 IV Esra 4 8 Jubiläen 24 31. Billerbeck 279 ff. Ueber die Höllenfahrt s. Exc. zu I Petr 3 20. Es ist also nicht notwendig, wohl aber sehr naheliegend, an die Herabkunft des Präexistenten und die Auferstehung von den Toten zu denken, letzteres gerade wegen des durch Deut 30 nicht nahegelegten ἐκ νεκρῶν, also in dem Sinne: „du brauchst nicht noch auf die Herabkunft oder die Auferstehung des Messias zu warten“. Jeden-

falls sind die Fragen in v. 6 und 7 wesentlich rhetorisch-ornamental: das Entscheidende ist der Gegensatz von v. 5 (*ὁ ποιήσας*) zu v. 8 (*ῥῆμα τῆς πίστεως*). Lipsius faßt die Fragen mit *τίς* als Ausdruck des ungläubigen Zweifels, dem gegenüber der Apostel sagt „Man soll die Herabkunft Christi vom Himmel und seine Auferstehung von den Toten nicht für eine unmögliche Kunde erklären“. Das wird doch durch die Fassung von v. 8 f. nicht empfohlen. 9 Das feierliche christliche Bekenntnis lautet tatsächlich einfach „*Κύριος Ἰησοῦς*“, genau entsprechend dem offiziellen Bekenntnis zum Kaiserkult: so redet man dem Polycarp zu *τί γὰρ κακὸν ἔστιν εἰπεῖν „Κύριος Καίσαρ“ καὶ ἐπιθῆσαι* (Mart. Polyc. 8 a).

Was bedeutet die Formel „Jesus ist der HERR“? Von der seit der augusteischen Zeit allgemein werdenden Sitte, den Nebenmenschen höflich mit *κύριε* anzureden (vgl. Friedländer Sittengeschichte ¹⁰ 4, 82 ff. Mommsens Staatsrecht II³ 761 Anm. 1), die vielleicht auch orientalischen Ursprungs ist, wird man bei einer so feierlich betonten Formel absehen dürfen. Wen bezeichnet nun aber ein griechisch redender Mensch ernsthaft als *κύριος*? Natürlich der Sklave seinen Herrn, der in der patria potestas stehende das Familienoberhaupt, den ‘Hausherrn’; aber wen der unabhängige Freie? Der echte Grieche nennt für gewöhnlich weder einen Gott noch gar einen irdischen Machthaber *κύριος* (resp., was noch schärfer klingt, *δεσπότης*). Ausnahmen z. B. Plato Euthydem p. 302^d Leges V p. 726 f.), so wenig wie er sich selbst je als *δοῦλος* bezeichnet (s. zu I 1). Nur auf Gebieten, die dem orientalischen Einfluß zugänglich sind, finden wir häufiger griechische Götter so genannt (Beispiele gesammelt bei Roscher Lexikon der Mythologie s. v. Kyria II 1755 ff. von Drexler), öfter haben dies Epitheton orientalische Gottheiten wie die Artemis von Ephesus, die Athena der Batanaea, die smyrnaeische Nemesis und besonders Isis P. Oxy. XI 1380 Dittenberger Or. inscr. 184 7 185 7 186 6 188 6 189 4 190 2 191 5 196 2 717 11 Hermes-That von Pselchis Or. 203 2 205 5 207 4 Sarapis Or. 699 2 P. Oxyr. I 110 III 523 Soknopaeus Or. 655 3 der „Zeus“ von Heliopolis Or. 607 2 der syrische Zeus Aumos (*δεσπότης*) Or. 619 3, Balmarkod von Beirut Or. 589 1, der auf die phönizisch-punischen Gottheiten hinweist, denen regulär der Titel *ἰῶν* gegeben wird: in diesen Zusammenhang erst reihen wir das uns nächstliegende und bekannteste Beispiel ein, den jüdischen *κύριος* *Σαβαώθ* oder *κύριος* schlechthin. Auch in den hermetischen Schriften wird der höchste Gott als *ὁ κύριος καὶ πατήρ* bezeichnet 5, 2. 13, 21 (Parthey), *ὁ τῶν ἔλων κύριος καὶ θεὸς* bei Stobaeus I 49 (p. 392 22 Wachsmuth), *ὁ κύριος καὶ πάντων δημιουργός* ebd. I 41 p. 290 27 *ὁ τούτων πάντων ποιητῆς καὶ δεσπότης* 5, 4 Parth. (Weiteres Bousset Kyrios³ 98 1). Auf Menschen wird der *κύριος*-Titel in diesem prägnanten Sinne niemals übertragen: nur die „Götter auf Erden“, die römischen Kaiser erhalten ihn: so schon Claudius P. Oxyr. I 37 6 38 5, Nero P. Oxyr. II 246 30 ff. Syll. II³ 814 31. 55, Vespasian P. Amherst II 85 5 und die folgenden, aber sie legen ihn sich nicht oft selbst bei (Mommsen röm. Staatsrecht II³ 760 ff.). *Δεσπότης* heißen sie vereinzelt seit Sept. Severus (LeBas-Waddington, Syrie III n. 1700, IG XII 2, 216 u. ö.), regulär erst seit Constantin. Gelegentlich hat man dem Stellvertreter des Kaisers auch dies Prädikat gegeben Syll. 655 3. 13 P. Oxyr. I 37 11 s. LeBas-Wadd. n. 1907. Wie der ganze Kaiserkult, so hat auch diese Titulatur ihre Wurzeln im hellenistischen Königtum. Eine Inschrift am Isistempel zu Philae v. J. 62 v. Chr. (Or. 186) besagt *πεποίηκα τὸ προσκύνημα τοῦ κυρίου βασιλέως θεοῦ νέου Διονύσου Φιλοπάτορος καὶ Φιλαδέλφου* (= Ptolem. XIII). Eine alexandrinische Inschrift von 52 v. Chr. (Berl. Sitzber. 1902 S. 1096) nennt denselben Ptolomaïos und seine beiden Kinder *κύριοι θεοὶ μέγιστοι*. Doch sind die Beispiele noch selten. In Palästina werden die Duodezfürsten Herodes (Or. 415 1) und Agrippa (Or. 418 1 423 2 425 3 426 3) von Nichtjuden so tituliert und die Königin Zenobia von Palmyra heißt Or. 648 6 *δεσποίνα*, wie der Nubierkönig Silko seine Kollegen als *δεσπότηαι τῶν ἄλλων ἔθνων* bezeichnet Or. 201 19. Vom Per-

serkönig wissen die Griechen, daß er mit *δέσποτα* angedredet wird. Herod. I 90 und Diodor I 55 erzählt, daß der Aegypterkönig Sesostriß sich *δεσπότης δεσποτῶν* nannte. In allen diesen Fällen ist der Sinn der Bezeichnung völlig deutlich: der Gott oder der göttliche Herrscher ist der 'Herr' gegenüber den ihm untergebenen 'Sklaven'. Sueton Augustus c. 53 *domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper exhorruit. cum spectante eo ludos pronuntiatum esset in mimo* (natürlich von einem den Sklaven spielenden Schauspieler) „*0 dominum aequum et bonum et universi quasi de ipso dictum exultantes comprobassent, et statim manu vultuque indecoras adulationes repressit et insequenti die gravissimo corripuit edicto: dominumque se post-hac appellari ne liberis quidem aut nepotibus suis* (über die er *pratria potestas* hatte) *vel serio vel ioco passus est*. Nero wird in einer nordgriechischen Inschrift (Sylloge II³ 814 30) *ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος* genannt und Antoninus Pius sagt von sich bei Gelegenheit einer seerechtlichen Entscheidung *ἐγὼ μὲν τοῦ κόσμου κύριος, ὁ δὲ νόμος τῆς θαλάσσης* (Digesten XIV 2, 9). Gordian III (238—244) finden wir in Ephesus als *τὸν γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παντὸς τῶν ἀνθρώπων γένους δεσπότην* bezeichnet (Le Bas-Wadd. III n. 147^c). Den Julian preisen die Milesier als *τὸν γῆς καὶ θαλάσσης καὶ παντὸς ἀνθρώπων ἔθνους δεσπότην . . . τὸν πάσης οἰκουμένης δεσπότην* (Syll. II³ 906 A). Und Tiberius, der wie Augustus nicht *dominus* heißen wollte (Tacit. Ann. II 87, Sueton Tib. 27), pflegte zu sagen *δεσπότης μὲν τῶν δούλων, αὐτοκράτωρ δὲ στρατιωτῶν, τῶν δὲ θεῶν λοιπῶν πρόκριτός εἰμι* (Dio Cass. 57, 8 2). Aber daß diese 'Herren'eigenschaft eben mit der Göttlichkeit zusammenhängt, empfindet auch Dion Chrys. orat. 45, 1 p. 512 M., wenn er von Domitian sagt, er sei *δεσπότην ὀνομαζόμενον καὶ θεὸν παρὰ πᾶσιν Ἑλλῆσι καὶ βαρβάρους* (vgl. Sueton Domit. 13 Hahn Rom u. Romanismus 170 2). Das Adjektivum *κυριακός* (vgl. I Cor 11 20 Apoc 1 10) begegnet in der Bedeutung 'kaiserlich' Or. 669 13. 18 (vgl. Deißmann Licht v. Osten *304 Neue Bibelst. 44) P. Oxy. XIII 1461 10 1578 7 u. 8. Diese Auffassung des Verhältnisses des Untertanen zum Herrscher resp. des Menschen zu Gott ist wesentlich orientalisches: dem AT ist sie ganz geläufig (z. B. I Reg 17 32 29 3; I Reg 23 10 II Reg 7 5 Ps 115 7) und somit auch in der LXX üblich: man schlage nur in der Septuagintakonzordanz *δοῦλος* auf. In der gleichen Richtung bewegt sich der Sprachgebrauch der hellenistisch-jüdischen Literatur, wengleich dort das einfache *κύριος* für Gott zurücktritt hinter deutlicheren Herrscherprädikaten: Herr der Herren, Gott der Götter, König der Könige, Herr des Himmels und der Erde u. a. m. (s. Bousset Rel. d. Judentums *313. Aristeas ed. Wendland Index s. v. *θεός* und *κύριος*). Es ist also in hellenistisch-römischer Zeit das mit Hochton ausgesprochene *κύριος* ein Titel, der nicht bloß die Herrschermacht, sondern auch die Gottheit seines Trägers besagt. Die griechische Gemeinde hat Jesus feierlich als *κύριος* angerufen (I Cor 1 2 *οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου* vgl. II Tim 2 22 Act 9 14. 21 22 18 und bekannt Rm 10 9—13 Phil 2 11 I Cor 12 3 II Cor 4 5, und damit die Vorstellung des himmlischen Königs sowohl wie der Göttlichkeit Christi verknüpft. Beides zugleich bezeugt die Apoc 19 16 *βασιλεὺς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων* vgl. 17 14 (nach Deut 10 17, wo diese Titel vom *κύριος ὁ θεός ὁμῶν* ausgesagt sind): es werden also Titel, die dem Heiden ebenso wie dem Leser des AT als göttliche Prädikate geläufig sind, auf Christus übertragen. So kann Pls den *κύριος*-Titel Phil 2 9 als *ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὄνομα* des Welt-herrschers Christus bezeichnen, so später der Barnabasbrief von der *βασιλεία τοῦ κυρίου* reden (4 13) oder ihn *παντὸς τοῦ κόσμου κύριος* nennen 5 6. So erklärt es sich auch, daß in den Märtyrerakten immer wieder das Bekenntnis zum *κύριος Ἰησοῦς* als der typische Gegensatz zur Anerkennung der Kaisergottheit erscheint. Der scyllitanische Märtyrer Speratus stellt dem *dominus noster imperator* des Prokonsuls Christus als *imperatorem nostrum* gegenüber und erklärt *ego imperium huius saeculi non cognosco, sed cognosco dominum meum et imperatorem regum omnium gentium* Acta Mart. Scill. 1—6 bei vGebhardt Ausgew. Märtyrerakten 23 f. vgl. Mart. Polycarpi 9 3. Mart. Apollonii 8—9. So werden die Acta S. Maximi ebd. 123 datiert

sub Decio imperatore et Optimo proconsule, regnante domino nostro Jesu Christo: vgl. Acta Cypriani ebd. 128 Irenaei ebd. 165. Acta Carpi Papyllae lat. in Festgabe für Karl Müller 48⁸⁰ vgl. 51 f. Und diesen Gegensatz gegen die heidnischen κύριοι unterstreicht Pls selbst nachdrücklich I Cor 85 ὡςπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ, ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ . . . καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, und I Cor 10 21 parallelisiert er die τράπεζα τοῦ κυρίου mit der τράπεζα δαιμονίων, welche die Heiden auch eine τράπεζα ihres κύριος nannten (s. Exc. zu d. St.). Hier haben wir die hellenistische Gemeindeanschauung und den ihr geläufigen Sprachgebrauch vor uns, und es ist methodisch unrichtig, die Bedeutung des κύριος indirekt aus seinem Gegenbild, dem δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ gewinnen zu wollen, wie es noch in der 1. Aufl. dieses Kommentars geschehen ist: denn der δοῦλος-Titel hat seine eigene, spezifisch biblische Herkunft s. Exc. zu 11. Diesen Zusammenhang kann auch die Beweisführung Foersters nicht erschüttern, der eingehend zeigt, daß κύριος beim Kaiser an sich kein religiöser, sondern ein politischer Titel ist: was gar nicht bestritten wird. In *dominus et deus* ist das erste Wort politisch, das zweite religiös, aber das ganze ist eine Einheit, ein ἐν διὰ θεοῦ, und bei jedem der beiden Worte klingt in der Anwendung auf den Kaiser das andere mit. Auf dem Boden der hellenistischen κύριος-Vorstellung mußte die altchristliche Exegese, welche das κύριος der LXX auf Jesus deutete und ihn solchergestalt im AT allenthalben bezeugt fand, wenn nicht überhaupt entstehen, so doch im reichsten Maße gedeihen: z. B. Joel 2 32 (35) vgl. Rm 10 13 Act 2 21 Ps 109 1 vgl. Mc 12 36 Act 2 34 f. I Cor 15 25 Hebr 1 13. Bei Pls ist das bereits ganz geläufig, und auch das bezeugt uns, daß wir auf dem richtigen Wege sind, wenn wir mit dem Titel κύριος im Bewußtsein der hellenistischen Gemeinde die Vorstellung des göttlichen Königs verbunden sein lassen; von ihm wird Gott Vater als θεός deutlich geschieden (14 s. vgl. Althaus 538. RSeeberg 29). Was dem Judenchristen der Messiasbegriff sagte, das vermittelte dem Hellenisten die κύριος-Vorstellung: daher denn auf griechischem Gebiet das hier inhaltlose Χριστός bald Eigenname wurde. Die Bezeichnungen υἱὸς θεοῦ und λόγος haben früh ähnliche Bedeutung gewonnen. Ob nun aber dieser κύριος-Titel mit den ihm anhaftenden Vorstellungen eine Neuschöpfung der hellenistischen Gemeinde ist (so Bousset) oder bereits auf dem Boden der Jerusalemer Urgemeinde seine Wurzeln hat, ist eine weitere und sehr schwer zu beantwortende Frage. Sprachlich ist durch Dalman Worte Jesu 266 ff. Jesus-Jeschua 12 festgestellt, dass als geläufige aramäische Anrede und Bezeichnung nur ܕܗܘܐ 'mein Herr' ܕܗܘܐܢܐ oder ܕܗܘܐܢܐܢܐ 'unser Herr' vorausgesetzt werden kann, wozu das μαρτυρῶ ὅτι I Cor 16 22 Did. 10 stimmt. ܕܗܘܐ 'der Herr' ist nie so verwendet worden. Aber es ist nicht abzuweisen, daß eine gemeindeübliche Bezeichnung Jesu ܕܗܘܐܢܐ im Griechischen in sinngemäßer, wenn auch nicht sklavisch wörtlicher Uebersetzung durch das dort als Titel geläufige einfache ὁ κύριος (ohne ἡμῶν) wiedergegeben wurde. Apoc 22 30 wird ܕܗܘܐ ܕܗܘܐܢܐ übersetzt ἔρχου κύριε Ἰησοῦ, und die übliche Wiedergabe des ebenfalls stereotypen ܕܗܘܐ 'mein Lehrer' ist διδάσκαλε oder ἐπιστάτα (Dalman Worte Jesu 276): in der häufigen Formel ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς (Χριστός) ist aber das Suffix sogar erhalten (Althaus 519 f.). Zuweilen mag auch ein ursprüngliches ܕܗܘܐܢܐ mit κύριε wiedergegeben sein (vgl.: Mc 10 51 mit Mt 20 33 Lc 18 41). So ist die Möglichkeit einer Anknüpfung an den Jerusalemer Sprachgebrauch der evangelischen Urtradition gegeben. In der aramäischen Jüngergemeinde hat sich ein Sprachgebrauch gebildet, nach dem Jesus als „der Herr“ „unser Herr“ (ܕܗܘܐܢܐ oder ܕܗܘܐܢܐܢܐ) im Sinne des Lehrers und Meisters bezeichnet wurde, und zwar der 'historische' so gut wie der 'erhöhte', denn es war ja derselbe Herr. Das war ein „interner“ Titel, und als solcher ging er in der Form ὁ κύριος oder ὁ κύριος ἡμῶν auch in die ältesten griechisch redenden Gemeinden über. Daraus erklärt sich der von Foerster zutreffend geschilderte Sprachgebrauch, ὁ κύριος zu sagen, wenn von Taten und Worten Jesu geredet wird. Er ist als Meister und Lehrer der Gemeinde die Autorität, der man gehorchen muß

9 »Wort« vom Glauben, das wir verkündigen. Also wenn du mit »dei-
 »nem Munde« Jesus als Herren bekennt und »in deinem Herzen«
 glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du gerettet
 10 werden. Denn mit dem »Herzen« glaubt man und wird gerecht, mit
 11 dem »Munde« bekennt man und wird gerettet. Denn die Schrift sagt
 12 »Jeder der an ihn glaubt wird nicht zuschanden werden«. Denn es
 ist kein Unterschied zwischen dem Juden und dem Griechen: einer
 und derselbe ist Herr über alle und spendet seinen Reichtum an alle
 13 die ihn anrufen, denn »Jeder der den Namen des Herrn anruft, wird
 14 »gerettet werden«. Wie sollen sie nun wohl den »anrufen«, an den sie
 nicht zu glauben gelernt haben? Und wie sollen sie an einen glauben,
 den sie nicht gehört haben? Wie hören, wenn keiner von ihm ver-
 15 kündigt? Und wie sollen (die Apostel) verkündigen, wenn sie nicht
 mit diesem Auftrag entsendet werden? Steht doch geschrieben »Wie
 »lieblich sind die Füße derer, die das Evangelium verkündigen«. Aber
 16 (freilich) nicht alle sind dem Evangelium gehorsam geworden: denn
 Jesaias sagt (ja bereits): »Herr wer hat unsrer Predigt geglaubt?«
 17 Also der Glaube (erwächst) aus der Predigt, und die Predigt aus dem
 18 Auftrag Christi. Aber sage ich, haben sie's etwa nicht zu hören be-
 kommen? Nun »über die ganze Erde ist ihr Schall ausgegangen und
 19 »an die Grenzen der Welt ihre Worte«. Aber, sage ich, hat Israel es
 etwa nicht verstanden? Erstens Moses sagt »Ich will euch eifersüchtig
 »machen auf ein Nichtvolk, auf ein unverständiges Volk will ich euch
 20 »zornig machen« und Jesaias (zweitens) wagt es und sagt »Ich ließ
 »mich finden von denen, die mich nicht suchten, offenbar wurde ich
 21 »denen, die nicht nach mir fragten«, aber zu Israel sagt er »Den ganzen
 »Tag breitete ich meine Hände aus nach einem Volk, das ungehorsam
 11 »ist und widerspricht«. Dann frage ich nunmehr: Hat etwa Gott sein

vgl. Lc 6 46) und zwar als Schüler, nicht als Sklave (gegen Foerster 223). Für dies ganze Gebiet ist κύριος also ein Semitismus. Auch das Sterben τοῦ κυρίου gehört in diesen Gedankenkreis, woran sich dann Auferstehung und Parusie anschließen. Aber bei dem erhöhten Herrn haben in der hellenistischen Gemeinde die aus dem Griechischen bekannten Vorstellungen anknüpfen können, wir sehen es am klarsten in den oben genannten Plsstellen, und so hat sich mit dem Schülergefühl der Urgemeinde die Vorstellung des Untertans des himmlischen Königs verbunden und schließlich im Bewußtsein der Kirche weithin die Oberhand gewonnen. Zum Ganzen vgl. Kattenbusch apost. Symbol 2, 535 ff. (θεοπόνητος) 597 ff. 605 ff. (κύριος). Böhlig Geisteskultur v. Tarsos 53 ff. Deißmann Licht v. Osten 298 ff. Heitmüller Z. f. nt. Wiss. 1912, 333 ff. WBousset Kyrios Christos² 1921. Wernle Z. f. Theol. u. Kirche 25, 1 ff. 30? ff. Althaus Neue kirchl. Zeitschr. 26 (1915), 489 ff. 513 ff. RSeeberg Ursprung des Christusglaubens 1914. Bousset Jesus d. Herr 1916. JWeiß Urchristentum 351 ff. EWeber N.kirchl. Ztschr 1920, 254 ff. Werner Foerster Herr ist Jesus 1924 (Nt. Forschungen hrsg. v. OSchmitz, Heft 1): hier reiches Material über hellenistischen und nt. Sprachgebrauch. F. will aber den „Dienstgedanken“ zum Grundmotiv machen, was schon darum nicht angeht, weil damit keine Anknüpfung an die Urgemeinde gewonnen wird. ELohmeyer (in Z. f. nt. Wiss. 26, 164 ff. und ausführlich in „Kyrios Jesus“, Heidelb. Sitzungsber. phil. hist. Kl. 1927/28

Abb. 4) geht für das Verständnis der Bezeichnung *κύριος* von Phil 2⁵⁻¹¹ aus. Er hält diese Stelle für einen vorpaulinischen Psalm der alten Gemeinde, die in ihm Christus als Herrscher und Richter der Welt feiert. Diese Anschauung wurzelt in der Geschichtsbetrachtung der spätjüdischen Apokalyptik seit Daniel, und der Titel des „Menschensohnes“ ist gleichen Ursprungs: „in dem apokalyptischen Titel ist das Recht gegeben, auf seinen Träger nach seiner Erhöhung auch den alttestamentlichen Gottesnamen zu übertragen; oder genauer: Mit dem einen ist auch der andere gesetzt“ (Kyr. Jesus 73). Soviel auch an Lohmeyers Gedanken zutreffend ist: der Ursprung des Kyriosnamens dürfte damit doch nicht klargestellt sein.

9^b Die Auferstehung als Kernpunkt des Glaubens auch 4²⁴ I Cor 15¹⁴ f. vgl. II Cor 5¹⁵ I Th 4¹⁴. Vielleicht Anspielung an eine bereits vorliegende Bekenntnisformel s. Bousset Jesus d. Herr 361. 9—10 ziehen das Fazit der Exegese von Deut 30¹³: das Wort *ῥῆμα* weist auf die evangelische Botschaft, *στόμα* auf das Bekenntnis, *καρδία* auf den Glauben hin. 11—21 Der Gedankengang ist demnach folgender: Mit Christus hört die Herrschaft des Gesetzes auf: nunmehr wird jeder gerecht, der da glaubt (v. 4). Beweis: Moses verkündigt die Gerechtigkeit für den der „tut“ (v. 5); aber in seinem eigenen Buche steht schon, daß gerecht sein wird, der da glaubt (v. 6—9). Und daß dieser Glaube jeden zur *σωτηρία* führt, beweist Js 28¹⁶ (v. 11). Dieses Heil ist also auch für Israel bestimmt, wie aus seiner Allgemeinheit hervorgeht (v. 12—13). Bei v. 13 Joel 2³² (3⁵) liegt auf dem *πᾶς* des Zitates (das er v. 11 selbst in den Jesaiastext eingefügt hatte) der Nachdruck. Das Heil ist allen bestimmt, die den Herrn anrufen. 14 Lagrange betont mit Recht daß *ἀκούειν τινός* nicht gleich *ἀκούειν περὶ τινος* ist. V. 14—15 bringen nun den Einwand, daß doch unter den *πάντες* nur die verstanden sein können, zu denen überhaupt die Kunde gedrungen ist. Diese klimaxartigen Satzbildungen öfter in unserem Brief s. v. 17 5⁴ 8²⁹ f. Das Anrufen hat den Glauben, dieser die Predigt, und diese wieder einen Apostel zur Voraussetzung: wie sollen sie den Herrn anrufen, wenn nichts davon zu ihnen gelangt ist? Nun biegt Pls vom straffen Gedankengang ab: das Zitat Js 52⁷ ist nur ornamentales Lob des Evangelistenberufes. Lagrange faßt es als positive Aussage = ‘und das Evangelium ist tatsächlich verkündigt worden’; aber dazu paßt *κατάπερ* schlecht. 15 Text: 1) *πόδες* SABC 47 min bo sa Clem. Strom. II 25, 2 Orig. in Joh. 1, 51. 63. 32, 77 f. 101, 2) *πόδες* + *τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην* (= LXX) DG vg Latt, KLP go pesch Chrys Theodt Ephr arm; hier treten die Klassen deutlich auseinander: der ägyptische Text hat das Original, Koine und Abendland die Interpolation nach der LXX. Mit v. 16 tritt — zu früh — der Gedanke ein, daß nicht einmal alle, welche die Botschaft hören, zum Glauben kommen. Aber mit v. 17 greift der Apostel, an das *ἀκοή* und *ἐπίστευσεν* des Zitats formell anknüpfend, wieder auf v. 14—15 zurück (ganz wie 7²⁵) und faßt nochmals die Stufenfolge zusammen: Glaube — Predigt — Auftrag Christi. Lagrange verbindet *ῥῆμα* mit v. 8 = ‘Wort’ Christi. V. 18 Frage: ist dies zu den Juden gekommen oder nicht? Die Antwort gibt die Schrift Ps 18⁵: Israel hat wie alle Welt die Botschaft gehört, aber v. 19—21 es hat sie nicht zu Herzen genommen, während die Heiden sich bekehrt haben: das bezeugen bereits Moses Deut 32²¹ und Jesaias 65¹ f. **XI** 1—4 Nun stellt der Apostel die naheliegende entscheidende Frage: Hat Gott sein Volk verstoßen? Antwort „Nein“! Den Beweis liefert 1. die Tatsache, daß Pls selbst ja doch Christ geworden ist (v. 1. 2), 2. die Antwort, welche Elias von Gott erhielt (v. 2—4). Aber vielleicht ist v. 1 = ‘Wie könnte ich, ein echter Israelit, so etwas behaupten’.

Volk verstoßen? Nimmermehr! Denn auch ich bin ja ein Israelit aus
 2 dem Samen Abrahams vom Stamme Benjamin. (Nein), »Gott hat sein
 Volk, das er vorher bestimmt hat, nicht verstoßen«. erinnert euch ein-
 mal, was in (der) Elias(geschichte) die Schrift sagt, wie er bei Gott
 3 gegen Israel Klage führt. »Herr, deine Propheten haben sie getötet,
 »deine Altäre zertrümmert, und ich bin allein übrig geblieben und sie
 4 »trachten nach meinem Leben«. Aber was sagt ihm da der Gottesspruch?
 »Ich habe mir (noch) siebentausend Mann übrig behalten, die ihr Knie
 5 »nicht vor dem Scheusal gebeugt haben«. Ebenso ist nun auch in der
 6 jetzigen Zeit ein durch Gnadenwahl (ausgesonderter) Rest vorhanden:
 und wenn er durch die Gnade (ausgelesen ist), so ist er's also nicht nach
 7 Werken — sonst wäre ja die Gnade keine Gnade mehr. Und weiter? (Nun),
 was Israel erstrebt, das hat es nicht (in seiner Gesamtheit) erreicht, son-
 8 dern (nur dieser) Rest hat es erreicht, die übrigen sind verstockt worden,
 wie geschrieben steht »Gott hat ihnen den Geist der Betäubung gegeben,
 »Augen zum nicht sehen, und Ohren zum nicht hören, bis auf den heutigen
 9 »Tag« und David sagt »Ihr Tisch soll ihnen zur Schlinge und zur
 10 »Falle und zum Aergernis und zur Vergeltung werden, ihre Augen
 »sollen verfinstert werden, daß sie nicht sehen, und ihren Rücken
 11 »beuge immerdar«. Nun frage ich: sind sie etwa angestoßen, damit sie
 (endgültig) zu Falle kommen sollten? Nimmermehr! Sondern durch
 ihren Fehltritt ist das Heil zu den Heiden (gekommen), um sie (die
 12 Juden), eifersüchtig zu machen. Wenn aber ihr Fehltritt Reichtum für
 die Welt und ihr Versagen Reichtum für die Heiden (bedeutete), um
 wie viel mehr (wird) dann ihr Erfüllen (Segen über die Welt ausgießen)!
 13 Euch Heiden(christen) aber sage ich: Insofern ich Heidenapostel
 bin, preise ich mein Amt (in dem Sinne), ob ich vielleicht meine Stam-
 14 mesverwandten dem Fleische nach eifersüchtig machen und einige von
 15 ihnen (dadurch) retten kann. Denn wenn (schon) ihre Verwerfung die
 Versöhnung der Welt (bedeutete), was kann da (vollends) ihre (Wieder)-
 16 aufnahme anders bedeuten als Leben aus dem Tode! Wenn das Erst-

ten! 1 λέγω οὖν wie v. 11. Zum Inhalt vgl. Phil 3 5 II Cor 11 22. 2 προέγνων
 vgl. 8 29. ἐν Ἠλείᾳ nach Analogie von ἐν Ἡσαΐᾳ = 'in dem Eliasabschnitt':
 so auch rabbinisch Mischna Aboth 3, 7 und so sagt die Schrift bei David
 (7.77) *Rebbi von dir ist alles* etc. (= I Chron 29 14) Billerbeck 288. οὐκ
 ἀπόσωατο usw. nach Ps 93 14 gebildet. ἐντυγχάνω τινί 'verhandle mit je-
 mand' ὑπὲρ τινος für einen Dritten (Hebr 7 25. BGU I 246 12 f. P. Am-
 herst II 35 20 P. Tebt. 183) κατὰ τινος gegen ihn (vgl. I Macc 8 82 10 61. 63
 11 25 P. Amherst II 134 10) περὶ τινος über jemanden oft z. B. P. Amherst
 II 142 10 P. Oxyr. II 237 VI 83 VII 7 wie ἐνεκά τινος P. Oxyr. III 533 25.
 Vgl. RLaqueur Quaestiones epigraphicae et papyrologicae (Diss. Straßburg
 1904) p. 18. 3 III Reg 19 10 mit Umstellung. 4 χρηματισμός urspr. vom
 Orakel gesagt 'göttlicher Spruch': von einer Aeußerung Gottes überhaupt
 schon II Macc 2 4 und wieder I Clem. 17 5 Origenes Comm. in Joh. XX
 10 68 15 124 17 136 Euseb de eccles. theol. II 21 1 III 3 16. Das Zitat aus III
 Reg 19 10 hat mit dem Luciantext und dem Hebr. die erste Person statt

der in AB gebotenen zweiten, Sinn: 'nicht du allein bist übrig, wie du meinst, sondern noch 7000 andere'. τῇ Βάαλ: sprich τῇ αἰσχύνῃ. Die Scheu, den Götzennamen auszusprechen, hat zu seiner Ersetzung durch αἰσχύνῃ geführt, was man aber nur selten (z. B. III Reg 18²⁵) schrieb, in der Regel bloß beim Vorlesen einsetzte (genau wie bei ἡΐ): das hat aber doch vielfach zur Korrektur des Artikels τῷ in τῇ geführt (IV Reg 21 s Jer 2 s 12¹⁶ u. ö.). Aber auch schon im masoreth. Text hat oft der Ersatz durch ἡΐ stattgefunden z. B. II Sam 2 s 3 s vgl. 1 Chron 8³³ 9³⁹ u. ö. Aufgehellt durch Dillmann Monatsber. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1881, 601 ff. 5—10 Tatsächlich ist jetzt ebenso wie zur Zeit des Elias ein wenn auch kleiner Bruchteil des Volkes bei Gott geblieben. 5 λίμμα vulgär gesprochen für λειμμα = τὸ λειπόμενον (v. 4) Daß Gott selbst die Auswahl getroffen hat, schließt Pls aus der ersten Person κατέλιπον ἑμαυτῷ v. 4: dann ist es also sichtlich ein Gnadenakt, der sich nicht auf verdienstliche Taten gründen kann. 6 ἐπεὶ wie 3 s. οὐκέτι nicht zeitlich 'nicht mehr', sondern logisch 'also nicht' wie 14¹⁵ Gal 3¹⁸. Nestles Text bieten SAC bo sa Orig, DG vg Latt. P 47 u. a., die Koine (L min pesch Chrys Th) fügt zu εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον, ein Zusatz, der auch in B eingedrungen ist, aber in der entstellten Form εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν χάρις. 8 Das Zitat ist Deut 29⁴ mit dem Js 29¹⁰ entlehnten πνεῦμα κατανύξεως: s. vDobschütz Z. f. nt. Wiss. 24, 306. 9 Ps 68^{23—24}: statt θήραν hat LXX ἀνταπόδοσιν, zitiert wegen v. 10 = 24. 11—32 Hat denn nun aber Gott die Mehrzahl seines Volkes verblindet, um sie zu verderben? Nein, die Verstockung Israels dient nur dazu, den Heiden das Heil zu bringen, welches das erwählte Volk ablehnt. Dann wird dies aber auf die Heiden eifersüchtig werden, seinen Irrtum einsehen und sich auch bekehren (v. 25). Die bei Billerbeck 289 genannten rabbinischen Parallelen haben eine wesentlich andere Spitze: Gott wird die Heiden, denen er eine Weile günstig war, da Israel sündigte, nach Israels Rückkehr doch vernichten. 12 ἤττημα seltenes Wort: hier und I Cor 6⁷ das Zurückbleiben hinter den Anforderungen, das 'Minus': die Bedeutung nicht durch den üblichen Sinn von ἠττάομαι (wie Js 31⁸), sondern durch ἠττων bestimmt. Dies hier durch die Parallele mit der ersten Satzhälfte deutlich. Vgl. Libanius Antiochicus 1, 326 Reiske εἰς ἐλάττωμα κέκριται. Viele Exegeten erklären 'wie viel mehr, wenn ihre Zahl voll würde' (so Luther). Ueber die stilistische Bedeutung des substantivischen Ausdrucks s. Wendland Literaturformen 356. Auch muß αὐτῶν alle drei Mal dasselbe, also die Gesamtheit des Volkes Israel bezeichnen. In der gleichen Parallele steht aber auch das folgende, dessen Sinn also sein muß: 'um wie viel mehr wird die völlige Bekehrung Israels Heil für die Welt bedeuten' (vgl. v. 15). πλήρωμα αὐτῶν ist demnach (anders wie v. 25) hier gleich πλήρωσις = ἔταν πληρώσωσι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (wie 13¹⁰): die Form auf -μα ist der Gleichheit mit παράπτωμα und ἤττημα wegen aus rhetorischen Gründen gewählt (vgl. 5¹⁶ δικαίωμα = δικαίωσις) s. Wendland Literaturformen 354. 13 διακονία hier also = Heidenapostolat. Gerade euch Heidenchristen versichere ich, daß ich mein Amt an euch mit besonderer Freude darum übe, 14 weil ich dadurch indirekt meinem eigenen Volke nützen kann. Er will jetzt, wie sich v. 18 ff. klar zeigt, etwaige heidenchristliche Ueberhebung dämpfen. 15 Prägnant für ζῶν τοῖς ἐκ νεκρῶν ἀνεστηκόσιν: gemeint ist die messianische Endzeit, in der das συζῆν τῷ Χριστῷ (6⁸) stattfinden wird. Vgl. I Th 4¹⁷ I Cor 15⁵² ff. Verwerfung und Wiederkehr Israels stehen am Anfang und Ende des Heilsdramas. Wenn man ζῶν nach 8¹¹ interpretiert, so fehlt die erforderliche Steigerung. 16^a Vgl. Num 15²⁰. ἀπαρχή die erste Gabe,

lingsbrot heilig ist, so ist der ganze Teig heilig, und wenn die Wurzel
 17 heilig ist, so sind es auch die Zweige. Wenn aber einige von den
 Zweigen herausgebrochen sind, und du — der du vom wilden Oelbaum
 stammst — unter sie eingepropft bist und mit Teil hast an der fett-
 18 spendenden Wurzel des Oelbaums, so rühme dich (doch deswegen)
 nicht über die (andern) Zweige. Und wenn du es tust, (so wisse): nicht
 19 du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich. Da wirst du nun ent-
 gegnen: (Ja aber) es sind doch Zweige ausgebrochen worden, damit
 20 ich eingepropft würde. Schön — (aber) auf Grund des Unglaubens sind
 sie ausgebrochen, und du stehst fest (nur) auf Grund des Glaubens.
 21 Hege keine stolzen Gedanken, sondern fürchte dich (lieber)! Denn wenn
 Gott die natürlichen (angewachsenen) Zweige nicht geschont hat, so
 22 wird er (gegebenen Falls) auch dich nicht schonen. Da siehst du also
 die Güte und die Strenge Gottes (beisammen): über die Gefallenen Strenge,
 über dich aber die Güte Gottes — falls du (nämlich) in (dem Bereich
 dieser) Güte beharrst: sonst wirst auch du (aus dem Oelbaum wieder)
 23 herausgeschnitten werden. Und andererseits werden auch jene, falls sie
 nicht im Unglauben beharren, (wieder) eingepropft werden. Denn Gott
 24 vermag sie wieder einzupropfen. Wenn nämlich du aus dem deiner
 Natur entsprechenden wilden Oelbaum ausgeschnitten und wider deine
 Natur in den edlen Oelbaum eingepropft wurdest, um wie viel mehr
 werden diese von Natur (Edlen) in ihren eigenen Oelbaum (wieder)
 25 eingepropft werden. Darum will ich euch, (meine) Brüder, dies Geheim-
 nis nicht verhehlen, damit ihr nicht auf eure eigene Weisheit baut,
 daß eine teilweise Verstockung über Israel gekommen ist, (aber nur)
 26 bis die Vollzahl der Heiden (zum Glauben) eingehe, und so wird (dann
 schließlich) ganz Israel gerettet werden, wie geschrieben steht »Kom-
 »men wird aus Sion der Retter, er wird die Gottlosigkeiten von Jakob
 27 »wenden, und dies ist meine Verordnung für sie, wenn ich ihre Sün-

die von dem Teig φύραμα Gott dargebracht wird. Sinn also wohl: das Gläubigwerden dieser „Erstlinge“ von Israel garantiert das Heil der Gesamt-
 heit. Logisch steht die Behauptung freilich auf schwachen Füßen. Meist
 wird allerdings erläutert: 'Durch diese Weihe des Erstlingsbrotes an Gott
 erhielt dann die ganze übrige Teigmasse den Charakter der Gottgeweitheit'
 (Weiß, Kühl): aber wo sind die Belege für diese Anschauung? Das mit
 16^b beginnende zweite Gleichnis ist einleuchtender: da die Gesamtheit Israels
 die Zweige sind, so kann unter der 'Wurzel' nichts anderes verstanden wer-
 den als die Ahnherrn des Volkes, die Patriarchen (v. 28): Auf keinen Fall
 sind die „gläubigen“ Juden die Wurzel, vielmehr sind diese nach v. 17 sicher
 die stehengebliebenen Zweige im Gegensatz zu den „herausgebrochenen“,
 den Ungläubigen. Man hat dementsprechend auch die ἀπαρχή in 16^a von
 den Patriarchen verstehen wollen: möglich ist auch das — denn das Bild ist
 eben unter allen Umständen ein verunglücktes. Gennadius (Catene 410 21 ff.):
 ἀπαρχὴν μὲν νοήσεις τὸν δεσπότην Χριστόν, ὡς ἐξ αὐτῶν τὸ κατὰ σάρκα γενό-
 μενον καὶ διὰ τῆς ἀναστάσεως τῆς υἰοθεσίας κατάρξαντα, ῥίζαν δὲ τὸν Ἀβραάμ,
 ὡς πρῶτον τοῦ γένους παντός· φύραμα δὲ καὶ κλάδους σύμπαντα τὸν λαόν.

So auch Theodor (ebenda 411 16 ff.). **17** Lehrreich, daß hier, wo es den Wert Israels gegenüber heidenchristlichem Dünkel zu verteidigen gilt, die eben noch (cap. 9—10. 11 25) als überwiegende Mehrzahl geschaute Menge der ungläubigen Volksgenossen mit einem Male dem warmherzigen Patrioten Pls als τινές erscheint. *ρίζα τῆς πίστεως* = 'fette Wurzel': aus ihr stammt letztlich der den edlen Oelbaum kennzeichnende Fettgehalt. *ἐγκεντρίζω* ist der technische Ausdruck für 'aufpfropfen' vgl. Aristot. de plantis 6 p. 820^b 34 u. ö. Aber im übrigen stimmt das Gleichnis nicht mit der Naturgeschichte. Schon Origenes sagt sehr fein (Comm. z. St. 7, 265 Lo.): *quod non eo ordine apostolus olivae et oleastri similitudinem posuit, quo apud agricolas habetur. Illi enim magis olivam oleastro inserere et non olivae oleastrum solent. Paulus vero apostolica auctoritate* (= ein Apostel darf sich das erlauben) *ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptavit.* Man pflanzt doch das edle Reis auf den Wildling, nicht umgekehrt, sonst verdirbt ja der edle Stamm! Pls ist eben ein Stadtkind — Jesus war vom Lande. Die von Columella de re rust. V 9, 16 ed. Ress (im Gegensatz zu Theophrast de causis plant. I 6, 10 ed. Wimmer) beschriebene Methode, alternde Oliven durch Einpfropfen junger Wildlinge zu verjüngen, hat Ramsey (Expositor 1905, I 16 ff. 152 ff.) noch gegenwärtig in Uebung gefunden: doch darf man fragen, ob Pls solche Besonderheit gekannt hat. Wenn man meint, Pls gegen einen „Vorwurf“ verteidigen zu müssen, wird man eher mit Zahn und Deißmann (Licht v. Osten⁴ 235) sagen, Pls habe hier absichtlich etwas eigentlich Unnatürliches demonstrieren wollen: aber auch das ist unnötig, angesichts der so oft bei Pls begegnenden Sorglosigkeit im Formen der Bilder. **17—19** Diesen Ausführungen liegt der 4 12 Gal 3 6 ff. in anderer Richtung verwertete Gedanke zugrunde, daß die Heiden in die durch Abraham inaugurierte Glaubensgemeinde des wahren Israel aufgenommen werden. **20—24** Polemik gegen falsche Heilsgewißheit und Ueberhebung des Heiden über den Juden. Das Vorhandensein der πίστις allein regelt auch für die Zukunft Gottes Verhalten. Selbstverständlich ist bei dieser Betrachtungsweise vom begrenzten Standpunkt des Menschen aus jede Reflexion auf Prädestination (des einzelnen) ausgeschlossen: die tritt erst wieder v. 25 ff. ein, wenn sub specie aeternitatis das Schicksal der Völker geschaut wird. **22** πεσόντας wie 11 'ungläubig gewordene', wie der Gegensatz (ἐὰν ἐπιμένῃς usw.) zeigt. ἀποτομία 'Strenge' hellenistisch oft: z. B. Plutarch de liberis educandis 18 p. 13^a δεῖ τοὺς πατέρας τὴν τῶν ἐπιτημάτων ἀποτομίαν τῇ πραότητι μιγνύναι. In der zweiten Satzhälfte lesen ἀποτομίαν und χρηστότητα und lassen θεοῦ aus G Latt, Clemens Paed. I 70, 2, L min (pesch) go Chr Th u. a.; die Akkusative sind natürlich Angleichung an die vorangegangenen, das Fehlen von θεοῦ ist eine Sache für sich: es findet sich (mit Nominativen) auch bei Orig. in Jerem. hom. 18, 5 p. 156 Klost. Man könnte an sich hier das Fehlen von θεοῦ als Urtext, sein Zutreten als Angleichung an das Vor- ausgehende erklären: aber hier gibt die gute Bezeugung des θεοῦ den Ausschlag: der ägypt. Text steht geschlossen dafür SABC bo (sa fehlt hier). **23** ἐπεὶ wie 6. **25** μυστήριον ist das geheime Wissen um einen der gewöhnlichen Menschheit verborgenen Ratschluß Gottes: so auch I Cor 15 51 (Wandlung bei der Parusie) 2 7 (Erlösung durch Christus) vgl. Rm 16 25; im Plural I Cor 4 1 (allgemein die göttlichen Heilslehren) 13 2 (im weitesten Sinne); über μυστήριον in Col und Eph s. zu Col 1 26 Exc. zu Eph. 4 16. ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι wie 12 16 nach Prov 3 7 μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῶ, φοβου δὲ τὸν θεόν vgl. Js 5 21. **26—27** bis διαθήκη aus Js 59 20 ff. (wo aber ἐνεκεν Σιών steht: ἐκ Σιών wohl nach Ps 13 7), dann Js 27 9 (wo aber αὐτοῦ τὴν ἀμαρτίαν). Js 59 20 wird auch rabbinisch auf den Messias gedeutet b. Sanh.

28 »den tilgen werde«. Hinsichtlich des Evangeliums sind sie Feinde
 (Gottes) um euretwillen, hinsichtlich der Erwählung sind sie Geliebte
 29 (Gottes) um der Vorfäter willen. Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes. So nämlich, wie ihr einst Gott ungehorsam waret, jetzt aber Erbarmung erfahren habt durch ihren Ungehorsam, so sind diese jetzt eurer Erbarmung gegenüber ungehorsam gewesen,
 30 damit auch sie jetzt Erbarmung erfahren sollen. Denn Gott hat alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich über alle erbarme.
 31 O welche Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, wie unerforschlich sind seine Entscheidungen und wie unbegreiflich
 32 seine Wege! »Wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber geworden? Oder wer hat ihm etwas gegeben, daß (Gott) es
 33 »ihm vergelten müßte?« Denn aus ihm und durch ihn und zu ihm ist das All, ihm sei Preis in Ewigkeit, Amen!

12 Ich ermahne euch nun, ihr Brüder, bei dem Erbarmen Gottes, eure Leiber als lebendiges heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer dar-

98* R. Jochanan (um 250) sagt: Wenn du siehst ein Zeitalter großer Nöte über es (Israel) kommen wie ein Strom, dann erwarte ihn (den Messias) wie gesagt ist 'Denn es kommt wie ein Strom usw.' (Js 59 19) und darauf folgt 'Und es kommt für Zion ein Retter' (Js 59 20) (s. Sanday-Headlam). 28 ἐχθροὶ ist wegen des Gegensatzes ἀγαπητοὶ als 'verhaßte' (pass.) zu fassen. δι' ὑμᾶς = 'damit das Heil zu euch Heiden komme' v. 11: hier διὰ vom Zweck, aber διὰ τοὺς πατέρας vom Grunde; also nur rhetorische Wortparallele. Ebenso κατὰ τὸ εὐαγγέλιον 'in Anbetracht der Art, wie sie sich zum Evangelium stellen', aber κατὰ τὴν ἐκλογὴν 'da sie doch einmal das auserwählte Volk Gottes sind'. 29 ἀμεταμέλητα hier 'unbereubar' = 'unwiderruflich' (nicht 'unbereut') auch II Cor 7 10 wie lat. *invictus* 'unbesiegbar' vgl. Kühner-Blaß Gramm. I 2 p. 288 f. 31 τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει entspricht formell dem τῷ τούτων ἀπειθείᾳ, müßte also zu ἐλεηθῶσι gehören, so wie dies zu ἠλεήθητε: aber die Wortstellung legt näher ἠπειθήσαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει zu verbinden 'sie haben sich durch den Erweis göttlichen Mitleides an euch nicht umstimmen lassen'. Die Deutung als dat. commodi 'zugunsten eurer Erbarmung' (Sickenberger u. a.) ist darum wenig wahrscheinlich, weil jeder Leser den Dativ nach üblichem Sprachgebrauch zu ἀπειθεῖν ziehen wird. Statt des zweiten ὧν erwarten wir etwa ein in die Zukunft weisendes ποτέ: aber Pls setzt die Bekehrung Israels wohl in die nächste Zukunft = 'nun': es muß doch vor der nahen Parusie sein! Doch hat man schon früh an diesem durch SB bō D bezeugten ὧν Anstoß genommen und es durch ὑπερον ersetzt (min sa) oder weggelassen (so die meisten Zeugen). Die Bezeugung wie die doch nicht unlösbare Schwierigkeit der Lesart schützen es. In vSodens Ausgabe ist irrig das ὧν nach οὗτοι als das kritisch unsichere weggelassen! Wer aber das ὧν als unerträglich tilgt, darf sich nicht auf die Zeugen berufen, in denen es fehlt: er macht so gut wie jene eine Konjekture. 'Ueberlieferung' d. h. Lesart des Urexemplars unserer Plassammlung ist ὧν; aber es könnte allerdings ein Fehler des ersten Abschreibers des paulinischen Originals sein. 32 Zum Ausdruck vgl. Gal 3 22 Sap 11 23. τοὺς πάντας Heiden (v. 30) wie Juden (v. 11), die ja Gottes Geboten lange ungehorsam waren vgl. 1 18—3 20. Mit diesem tröstlichen und fröhlichen Ergebnis endet die c. 9 begonnene Untersuchung. Der, wenn man will, absolute,

„philosophische“ Standpunkt von c. 9 ist verlassen und der religiöse allein behält das Feld, die feste Zuversicht, daß Gott alles zum Guten führen wird, bricht siegreich durch: ein feierlicher Jubelruf **33—36** schließt das Ganze ab, in den sich doch auch die Freude mischt, daß Gott den Apostel in seine unerforschlichen Ratschlüsse hat einen Einblick tun lassen. βάθος: I Cor 2¹⁰ begegnet in ähnlichem Zusammenhang mit ἐραυνᾶν und der Offenbarung eines Geheimnisses τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Die ganze Formel vielleicht hellenistischen Ursprungs s. Norden Agnostos Theos 243 s. Billerbeck 294 vergleicht Apoc. Baruch 14 s. *Aber wer, o Herr mein Gott, versteht dein Gericht, oder wer erforscht die Tiefe deines Weges, oder wer denkt nach über die beschwerliche Last deines Pfades, oder wer vermag nachzudenken über deinen unfaßbaren Ratschluß, oder wer hat jemals von den Geborenen Anfang und Ende deiner Weisheit gefunden?* σοφίας und γνώσεως sind natürlich ebenso wie πλούτου Eigenschaften Gottes. **34** = Js 40¹⁸. **35** ist Job 41², aber nicht nach LXX, auch I Cor 3¹⁹ wird Job 5¹⁸ nicht nach LXX zitiert: Pls scheint für Job eine andere griechische Uebersetzung benutzt zu haben (s. Exc. zu Gal 4³¹ Vollmer d. at. Zitate bei Pls 22 f). **36** vgl. I Cor 8⁶ Col 1¹⁶, Reitzenstein (Poimandres 391) vergleicht Hermes Trismegistos XIII 19 (Poim. p. 347) σὴ βουλή ἀπὸ σοῦ, ἐπὶ σέ τὸ πᾶν und die Aufschrift eines Zauberrings bei Berthelot (Alchimistes grecs introd. 133) ἐν τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ εἰς αὐτὸ τὸ πᾶν καὶ εἰ μὴ ἔχοι τὸ πᾶν, οὐδέν ἐστι τὸ πᾶν. Vgl. auch Philo de spec. legibus I 208 p. 242. ὡς ἐν τὰ πάντα ἢ ὅτι ἐξ ἑνός τε καὶ εἰς ἓν. M. Aurel IV 23 ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σέ πάντα. Zosimos (Alchimistes grecs ed. Berthelot p. 143) τοῦτό ἐστι τὸ θεῖον καὶ μέγα μυστήριον, τὸ ζητούμενον· τοῦτο γὰρ ἐστι τὸ πᾶν καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ πᾶν καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν. Selenehymnus (bei Abel Orphica 294, 36) ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἐστι καὶ εἰς σέ τὰ πάντα τελευτᾷ. Die Formel entstammt dem stoischen Pantheismus, der ja auch Zeus Δία nannte, weil er πάντων ἐστὶν αἴτιος καὶ δι' αὐτὸν πάντα (Chrysipp bei Stobaeus eclog. I 1, 26 p. 31 Wachsmuth). Vgl. Ps. Aristoteles περὶ κόσμου 6: ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν ἡμῖν συνέστηκεν. Sie ist dann von der hellenistischen Mystik aufgenommen und so auch dem griechischen Judentum bekannt geworden, das sie dem Pls vermittelt hat. Vgl. ENorden Agnostos Theos 240 ff. Die an sich ganz allgemein klingende Formel erhält hier speziellen Inhalt durch die Verknüpfung mit v. 32, d. h. den Hinblick auf die kosmische Erlösung. **XII** Nach Beendigung der theoretischen Auseinandersetzung über Israels Geschick c. 9—11 beginnt nun ein rein ermahnender Teil, welcher an den 8¹² f. ausgesprochenen Gedanken anknüpft und von cap. 12—15¹¹ reicht. Unter welchen Gesichtspunkten aber gerade diese Ermahnungen ausgewählt sind, können wir nicht sagen: ein Prinzip der Disposition ist nicht zu sehen. **1** Das οὖν ist nur äußerliche Ueberleitungspartikel, die neuen Gedanken setzen unvermittelt ein. παρακαλεῖν διὰ τινος 15³⁰ I Cor 1¹⁰ II Cor 10¹ (anders 1⁴ 5²⁰) II Th 3¹² (als Variante) = ermahnen durch Vermittelung (διὰ τι Phm 9) von = unter Hinweis auf etwas. οἰκτιρμοί wie II Cor 1³ Phil 2¹ Hebr 10²⁸: nur Col 3¹² wohl Singular. Der bei Abstrakten häufige Plural ist gut griechisch (s. Kühner-Gerth II 1 p. 17), aber das hebr. יסורים ist der Anlaß dafür geworden, daß die Pluralform in der LXX wie im NT fast ausschließlich gebraucht wird (Sing. Zach 1¹⁶ 7⁹ 12¹⁰ Dan 1⁹ 9¹⁸ Baruch 2²⁷ Sirach 5⁶ IV Macc 6²⁴ Col 3¹²). παραστήσαι wie 6¹³. 18. 19 vgl. auch II Cor 4¹⁴ 11² Col 1²². 28 Eph 5²⁷, I Cor 8⁸. Doch ist hier wohl zugleich daran gedacht, daß παριστάναι θυσίαν Terminus technicus des Opfers ist vgl. Dittenberger Or. inser. I 332 17. 42 II 456 20. 21 764 23. 33. 36. 38. 46 Syll. II² 554 6 II³ 736 65. 70. 71

2 zubringen; (das sei) euer geistiger Gottesdienst! Und gestaltet euch nicht diesem Aeon gleich, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung des Geistes, daß ihr prüfet, was Gottes Wille sei, (was) das Gute, 3 Wohlgefällige und Vollkommene. Ja, ich schärfe kraft der mir verliehenen Gnade einem jeden unter euch ein, nicht hoch hinaus zu streben über Gebühr, sondern nach Besonnenheit zu streben, jeder wie ihm 4 Gott das Maß des Glaubens zugeteilt hat. Wie wir nämlich in einem Leibe viele Glieder haben, diese Glieder aber nicht alle die gleiche 5 Verrichtung besorgen, so sind wir viele ein Leib in Christus, einzeln 6 aber betrachtet in unserm gegenseitigen Verhältnis Glieder. Und da wir nun verschiedene Gnadengaben besitzen, je nach der uns verliehenen Gnade, etwa Prophetie, (so laßt sie uns) nach Maßgabe des Glaubens (benutzen): oder Armenpflege (dann betätigt euch) in der Armenpflege; bist du ein Lehrer, in der Lehre; bist du ein Prediger, im Pre-

vgl. 589 46. P. Petr. 144 III 3. IV 18. Xenophon Anab. VI 1 22 Josephus Ant. IV 6 4 Lucian de sacrificiis 13 Polybius hist. XVI 25 7 Aelian historia animalium VII 44 u. ö.: daß es in der LXX zufällig nicht vorkommt, ist natürlich gleichgültig (gegen Weiß).

Λογικός = 'vernünftig' ist ein Lieblingswort der Philosophen (die LXX kennt es nicht), begegnet aber auch in Gebeten der griechischen Synagoge Const. Apost. VII 34 6 35 10 38 5 VIII 9 8 12 17 15 7 37 6 (s. Bousset Götting. Nachr. 1915, 467 f.). Die Bezeichnung λογική θυσία im Gegensatz zum kultischen Opfer findet sich in der ägyptisch-hellenistischen Mystik der hermetischen Schriften: I § 31 und XIII (XIV) § 17—19. 21 (s. Beilage 3). Man muß diese Texte lesen, um zu verstehen, in welchem Zusammenhang dieser Begriff erwachsen ist. Klar spricht XIII 18 (ὁ σὸς λόγος δι' ἐμοῦ ὕμει εἰς, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ λογικὴν θυσίαν) es aus, daß diese λογική θυσία das Gebet des in dem Mysten wohnenden göttlichen λόγος (= πνεῦμα) ist. Pls verwendet hier wie kurz vorher 11 38 (was schwerlich Zufall ist) hermetische Termini. In ähnlichen Bahnen bewegt sich Philo de spec. leg. I 201 p. 241 M. νοῦς . . , ὅς ἀμωμοῦ ὄν καὶ καθαρθεῖς καθάρσεται ταῖς ἀρετῆς τελείας, αὐτός ἐστιν ἡ εὐαγεστάτη θυσία Ebd. 203 βούλεται γὰρ τοῦ θύοντος πρῶτον μὲν τὸν νοῦν ὡσιῶσαι γνώμας ἀγαθὰς καὶ συμφερούσας ἐνασκούμενον, ἔπειτα δὲ τὸν βίον ἐξ ἀρίστων συνστάσαι πράξεων. Ebd. 209 p. 242 M. ἡ τιμῶσα ψυχὴ τὸ ὄν δι' αὐτὸ τὸ ὄν ὀφείλει μὴ ἀλόγως μὴδ' ἀνεπιστημότως, ἀλλὰ σὺν ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ τιμᾶν. Ebd. 277 p. 254 M. παρὰ θεῶ μὴ τὸ πλῆθος τῶν καταθυομένων εἶναι τίμιον, ἀλλὰ τὸ καθαρῶτατον τοῦ θύοντος πνεῦμα λογικόν; weiteres bei Gfrörer Philo I 464 ff. Die Eigenart dieser Formulierung gegenüber Ps 50 19 θυσία τῷ θεῷ πνεύμα συντετριμμένον usw. ist deutlich. Apollonius von Tyana περὶ θυσιαῶν bei Euseb Praepar. evang. IV 13 οὕτως τοῖνον μάλιστα ἂν τις οἴμαι τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιεῖτο τοῦ θεοῦ . . εἰ . . μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν (überhaupt) μήτε ἀνάπτοι πῶρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι . . μόνῳ δὲ χρῆτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι . . νοῦς δὲ ἐστιν οὗτος ὄργανον μὴ δέόμενος. Vgl. Seneca ep. 95 60 de benef. I 8 3, fragm. 123 und überhaupt Lactantius Instit. VI 24—25. Das Eigentümliche dieser Stellen ist nicht die Ueberordnung des Sittlichen über das Kultische — das ist ja bereits für die Prophetenpredigt typisch und auch der griechischen Polemik der Philosophen wohlbekannt — sondern die Betonung, daß die Art des Opfers dem Wesen des λόγος entsprechen muß. Dieser Gedanke ist auch ursprünglich auf dem Boden der späteren Stoa gewachsen, dann in der hellenistischen Mystik entwickelt und wahrscheinlich durch jüdische Vermittlung zu Pls gekommen. Reitzenstein hellen. Mysterienrel. 328 f. zieht mit Recht I Petr 2 5 ἀνελέγκαι πνευματικᾶς θυσίας εὐπροσδεκτοῦς θεῷ διὰ Ἰησοῦ

Χριστοῦ als Parallele heran zum Beweis, daß in diesem Zusammenhang λογικός = πνευματικός ist. Vgl. Hebr 13¹⁵, Athenagoras Apol. 13 bei Geffcken Zwei griech. Apolog. 130⁵, 186. BernhSchmidt Das geistige Gebet. Diss. Breslau 1916. FBüchsel d. Geist Gottes im NT. 1926, 358 ff.

τὴν λ. λατρείαν ist Apposition zum ganzen Satz vgl. I Tim 2⁶, nicht zu τὰ σώματα. 2 συσχηματίζειν noch I Petr 1¹⁴, das Gegenteil μετασχηματίζειν (was hier durch μεταμορφοῦν ausgedrückt ist) I Cor 4⁶ II Cor 11¹³. 14. 15 Phil 3²¹. Beides hellenistisch nicht selten. Der Gegensatz zeigt, daß μεταμορφοῦσθε usw. bedeutet: 'seid so, wie ihr im αἰὼν μέλλων sein werdet': es ist verstärktes μετανοεῖτε; ähnlich Seneca ep. 6, 1 *intellego, Lucili, non emendari me tantum, sed transfigurari* (Reitzenstein in Ilbergs N. Jahrb. 1913, I 149). Pls vermeidet im Gegensatz zu seiner Vorliebe für den Begriff des ὄν αἰὼν — ob mit Absicht? — den Ausdruck αἰὼν μέλλων oder ähnliches (nur Eph 1²¹ 2⁷ vgl. Hebr 6⁵). Ueber die beiden Aeone vgl. Bousset Rel. d. Judent. ³ 244 ff. Klar IV Esra 7¹²⁻¹³. *Da sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und nahe an großen Nöten. Die Wege des großen Aeons aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des ewigen Lebens*; auch IV Esra 6⁵⁵ ff. Der Vergleich zeigt besonders deutlich die Bedeutung der ethischen Weiterbildung bei Pls s. zu 6³. Die ἀνακαινώσις τοῦ νοός geschieht dadurch, daß der Christ seinen νοῦς von dem bei der Taufe empfangenen πνεῦμα durchdringen und beherrschen läßt. Ob τὸ ἀγαθόν usw. Attribute zu θέλημα oder (wie oben ausgedrückt) substantivierte Adjectiva sind, läßt sich nicht sicher entscheiden. 3 Nur mit leiser Andeutung, aber doch unmißverständlich, beginnt die Ermahnungsrede mit einer Warnung vor unbegründetem Wertlegen auf den Besitz von pneumatischen Charismen: wo sie hervortreten, sollen sie sich organisch den Bedürfnissen der Gemeinde eingliedern und sich auf dem Gebiet christlicher Tugenden als echt und fruchtbar erweisen. Ueberwindung des Naturreligiösen durch die christliche Ethik. χάρις hier also das Apostelamt, anders v. 6. διὰ c. gen. wie 15¹⁵ c. acc. = 'auf Grund, kraft'. Rhetorisches Wortspiel mit φρονεῖν. Vgl. Eph 4⁷. 4 Ueber die rhetorische Gliederung der Periode v. 4—15 s. Bultmann Stil d. paul. Predigt 75. 5 ff. Diese ganze an das Gleichnis vom Leibe angeknüpfte Paränese hat ihre genaue Parallele I Cor 12¹² ff. auch in bezug auf die erwähnten Tätigkeiten und Aemter. Daß aber mit ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ nicht bloß ein Gleichnis, sondern eine mystische Realität ausgesagt werden soll, zeigt I Cor 12¹³. καθείς mit indeklinabel gewordenem εἰς (Hypostase) Radermacher Gramm. ² 71. 6 Der mit ἔχοντες beginnende Satz läuft in ein Anakoluth aus, und von 7 an wechselt die Konstruktion beständig. Statt hinter διάφορα erst den allgemeinen Gedanken zu Ende zu führen ('so laßt sie uns auch dementsprechend benutzen' vgl. Theodor Cat. p. 441 10) bringt Pls sofort Beispiele und fällt dabei aus der Konstruktion. κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως = ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως = κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν. προφητεῖα s. I Cor 14³ f. 24. 7 Der Wechsel in der Wortstellung auch im 'Todesweg' Did. 5² = Barn. 20². διακονία vgl. 15²⁵. 31 I Cor 16¹⁵ ff. II Cor 8⁴ f. 19 f. 9¹² f. schon im technischen Sinne des Diakonenamtes vgl. Lietzmann Z. f. wiss. Theol. 55, 110. 8 μεταδιδόναι wie Lc 3¹¹ Eph 4²⁸ Hermas Vis. III 9². 4 'Almosen geben'. ἀπλότης auch II Cor 9¹¹. 13 beim Almosengeben genannt. μὴ τὴν τῶν ἀνθρώπων θηρώμενος δόξαν, ἀλλὰ τὴν χρείαν τοῦ δεομένου πληρῶν Theodoret z. St. (III 132 Sch. Catene 443 14) vgl. Bousset Judentum ³ 424 f. προϊστάμενος kann allgemein gesagt sein (Tit 3⁸. 14 von der Familie I Tim 3⁴. 5. 12) aber auch vom Gemeindeamt (I Th 5¹² I Tim 5¹⁷ Hermas Vis. II 4³) und das ist hier, wo eben

digen; gibst du von dem Deinen, (tue es) in Schlichtheit, leitest du die Gemeinde, (tue es) mit Eifer, übst du Barmherzigkeit, (tue es) mit Frohsinn. Die Liebe (sei) ungeheuchelt. (Seid Leute) die das Böse verabscheuen und am Guten hängen, die einander brüderlich lieben, an gegenseitiger Ehrerbietung übertreffen, an Eifer nicht lässig, vom Geist entbrannt, dem Herrn zu Diensten, in Hoffnung fröhlich, in Trübsal geduldig, anhaltend am Gebet, an den Nöten der Heiligen nehmet (hilfreich) teil, der Gastfreundschaft befeißiget euch. Segnet, die euch verfluchen, segnet (sie) und fluchet (ihnen) nicht. Freuet euch mit den Fröhlichen, weinet mit den Weinenden, seid eines Sinnes gegeneinander. Strebet nicht nach hohen Dingen, sondern laßt euch zu geringen herabziehen! »Bauet nicht auf eure eigene Weisheit«; vergeltet niemandem Böses mit Bösem, sinnet auf Gutes gegen alle Menschen. Wenn's möglich ist, so viel an euch liegt, haltet mit allen Menschen Frieden. Rächet euch nicht selbst, liebe (Brüder), sondern laßt dem Zorne (Gottes) Raum, steht doch geschrieben »Mein ist die Rache, ich will vergelten spricht der Herr«. Vielmehr »wenn dein Feind hungert, speise ihn, wenn er dürstet, tränke ihn; denn wenn du das tust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln«. Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde mit dem Guten das Böse.

13 Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan: denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott, und die da sind, die sind von Gott ge-

Diakonen, Lehrer, Prediger genannt sind, recht wahrscheinlich. ἰλαρότητι vgl. II Cor 9 s Prov 22 s^a. Lev. Rabba 34, 9 (p. 131^b Venedig, p. 93^a Berlin) wird als Ausspruch des Rabbi Isaak (um 300) zitiert: *Wer Almosen gibt, tue es mit frühlichem Herzen.* **9** vgl. II Cor 6 s. Statt ἀποστρυφόντες liest μισούντες G = *odientes* g vg Latt: hier hat wohl der lateinische Text auf den griechischen gewirkt, ähnlich wie Tit 3 s στουγητοί in D durch μισητοί = *odibiles* ersetzt ist. **10** προηγεῖσθαι τινα (erg. τινος) = ἡγεῖσθαι τινα ὑπερέχοντα wie Phil 2 s (Blass). **11** Im folgenden eine ganze Reihe syntaktisch verschiedener Dative rhetorisch parallel gestellt. Abendländische Zeugen (DG Ambst Cypr. ep. 5, 2 u. a., nicht Pelag) lesen gegen den Zusammenhang καιρῷ statt κυρίῳ, eine Lesart, die auch Athanasius kennt, aber ablehnt ep. ad Dracontium 3 εἶτι οὐ πρόπει τῷ καιρῷ δουλεύειν, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ. Orig. lat. (d. h. Rufin!) 7, 314 scio . . in *nonnullis Latinorum exemplaribus haberi 'tempori serrientes', quod non mihi videtur convenienter insertum.* Hieron. ep. 27, 3 *illi* (sc. Latini codices) *legant 'spe gaudentes, tempori serrientes', nos legamus 'spe gaudentes, domino serrientes'*: so denn auch die vg *domino s.* Die Variante kann mechanisch entstanden sein καιρῷ = κρω ist üblich: κρω statt κω für κυρίῳ allerdings äußerst selten: ich kenne nur eine Inschrift der Batanaea vom Jahre 473 (LeBas-Waddington n. 2087) mit κρε = κύριε. Aber abgesehen vom Zusammenhang: welch üblen Klang die Redewendung καιρῷ δουλεύειν = 'Opportunist sein' hat, zeigt Wetsteins Sammlung: 13¹¹ darf nicht zum Vergleich für δουλεύειν τῷ καιρῷ herangezogen werden. Lactanz Inst. V 210 *o philosophum adulatorem et tempori serrientem!* Eph 5 16 ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν ist etwas ganz anderes. Wörtlich 'der Hoffnung euch freuend, der Trübsal standhaltend'. **13** Statt χρείας haben μείας DG Ambst Latt, Orig. lat. (Rufin) 7, 315

memini in Latinis exemplaribus magis haberi 'memoriis' hält beide Lesarten für möglich; ähnlich Pelag. Morgenländische Zeugen sind Acta Pionii 1, Diodor (Cat. Vat. 762 z. St.), vgl. Liturg. Basil. Alex. p. 71 Renaudot, Theodor Mops. liest *χρειαίς* und bemerkt *ἐνια δὲ τῶν ἀντιγράφων ταῖς μνείαις ἔχει* (Cat. Vat. z. St. = Migne 66, 861), Chrys, der z. St. *χρειαίς* liest, hat in II Tim hom. 3, 2 p. 674^c M. *μνείαις*. Auch hier wie v. 11 scheint eine alte mechanisch entstandene Korruptel im westlichen Text vorzuliegen. **14** Der plötzliche Uebergang zur Feindesliebe wohl auch durch die Wortgleichheit des vorausgehenden *διώκοντες* veranlaßt ohne Rücksicht auf den inhaltlichen Gegensatz der beiden *διώκειν*. Hier einer der seltenen Fälle, wo Pls auf ein Wort Jesu Bezug nimmt, freilich ohne es als Zitat zu kennzeichnen: vgl. Mt 5⁴⁴ + Lc 6²⁸. Vgl. sonst noch 13^{9 f.} I Cor 4^{12 7 10. 25 9 14 10 27 11 23 ff.} 13² I Th 4¹⁵. Diese Gleichgültigkeit des Apostels gegen den historischen Jesus ist die Folge seines ständigen Erlebens des erhöhten Herrn s. zu II Cor 5¹⁶. Bousset Kyrios² 117 f. **15** Rabinische Parallelen bei Billerbeck 298. Vgl. auch M. Dibelius Formgeschichte 72: Pls tradiert die Paraenese. **16** Die Auffassung von *τοῖς ταπεινοῖς* als Mascul. = 'den Niedrigen' (Thieme Z. f. nt. Wiss. 8. 23 ff. auch Lagrange) ist möglich. Zitat Prov. 3⁷. **17** Gen. Rabba 38, 3 (p. 23^a Venedig, p. 75^b Berlin) berichtet von einer Kontroverse über Prov 17¹³, wobei R. Simeon bar Abba (um 280) sagt: *nicht nur, 'wer Gutes mit Bösem vergilt', sondern auch, wer Böses mit Gutem vergilt, von dessen Hause wird das Böse nicht weichen* (Billerbeck 299 vgl. 1, 370). Zitat Prov 3⁴ *προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων*: Nach dieser Stelle und II Cor 8²¹ ist denn auch interpoliert worden hinter *καλὰ + ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ A, + οὐ μόνον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ G* vg Latt go. **19** *διδοῖναι τόπον* Eph 4²⁷ Sirach 4^{5 13 22 19 17 38 12}. *ποιᾶ ὄργη;* τῇ τοῦ θεοῦ bemerkt Joh. Chrysostomus (IX 682^d Montf. Catene 454¹⁷): das folgende Zitat bestätigt diese Exegese. Es ist Deut 32³⁵ (unter Zufügung von *λέγει κύριος*) aber nicht nach der völlig abweichenden LXX, sondern in einer mehr dem Urtext *לִי נָקָם וְשֵׁרָף* sich anschließenden Version, die Hebr 10³⁰ wiederkehrt, und eine auffällige Parallele im Targum Onkelos z. St. findet: *קָדַם פִּירֵי שָׂרָף וְנָקָם אֱשֵׁרָם* (ed. Berliner 1884) *vor mir ist die Rache und ich will vergelten*. Vollmer (at. Zitate bei Pls 30 ff.) hält eine von LXX abweichende Uebersetzung des Deut für die allen gemeinsame Quelle s. Exc. zu Gal 4³¹. **20** ist genau Prov 25^{21—22} LXX. Rabinische Erörterungen darüber bei Billerbeck 302. **XIII 1—7** weist zum Gehorsam gegen die weltlichen Behörden an, die als göttliche Institutionen charakterisiert werden. Die antirömische Stimmung der Juden hat wohl früh in der christlichen Gemeinde Widerhall gefunden und ist später schnell durch die Verfolgungen gewachsen: der Gegensatz zum Kaiserkult spielt dabei eine wesentliche Rolle: zugleich wirken chiliastische Gedanken ein, um das Christentum 'weltfremd' zu machen. Uebrigens hat das Judentum schon in alter Zeit Loyalität auch gegenüber fremder Obrigkeit als Pflicht angesehen: sie zeigt sich vor allem in Opfer und Gebet für den Herrscher: Jerem 36 (hebr. 29)⁷ Baruch 1¹¹ II Esra 6^{9 f.} I Macc 7³³ Aristeas ep. 45 Joseph. Bell. Jud. II (197) 10^{4 c.} Apion. II 6 (76 f.), Philo legat. 133 p. 565, 157 p. 569, 232 p. 580, 317 p. 592, 356 p. 598 in Flaccum 48 f. p. 524. Auch die Mischnatradition hielt daran fest: Pirke Aboth III 2 Rabbi Chenanja der Vorsteher der Priester (um 70) sagte: *לֵךְ מִפְּלֵל בְּיַד מַלְכָּה בְּשֵׁרָף מִשְׁלֵמָה שְׁלֵמָה* *Bete für das Heil der Obrigkeit (βασιλεία), denn ohne die Furcht vor ihr würde einer den andern lebendig verschlingen*. Vgl. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes I³ 483. II⁴ 359 ff. Bousset Judentum³ 431. Harnack Mission I⁴ 274 ff. JWeiß, Urchristentum 461. Böhlig Geisteskultur v. Tarsos

2 ordnet. Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der lehnt sich gegen
 Gottes Verordnung auf: die sich aber auflehnen, die werden sich selbst
 3 das Urteil zuziehen. Denn die Beamten sind kein Schrecken für die gute
 Tat, sondern für die böse. Du willst die Obrigkeit nicht fürchten: tue
 4 das Gute und du wirst Lob von ihr erhalten: denn sie ist dir Gottes
 Dienerin, (die dich) zum Guten (erzieht). Wenn du aber das Böse tust,
 so fürchte dich: denn sie führt nicht umsonst das Schwert: denn sie
 ist Gottes Dienerin, Rächerin zum Erweise des Zornes an dem, der das
 5 Böse tut. Darum ist's notwendig, ihr untertan zu sein, nicht nur um
 6 des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen. Deshalb zahlt ihr
 ja auch Steuern: denn sie sind Beamte Gottes, die gerade dafür ständig
 7 Sorge tragen. Gebet allen, was ihr ihnen schuldig seid, wem (ihr)
 Steuer (schuldet), die Steuer; wem Zoll, den Zoll; wem Furcht, die
 8 Furcht; wem Ehre, die Ehre. Bleibet niemandem etwas schuldig außer
 gegenseitiger Liebe: denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz
 9 erfüllt. Denn das (Wort) »Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht
 »töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren« und was es
 sonst noch für Gebote gibt, gipfelt in diesem Wort, ich meine »du
 10 »sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«. Die Liebe tut dem
 11 Nächsten nichts böses: so ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Und
 dies (tut), indem ihr die Gegenwart (recht) erkennt, daß es nämlich
 nun Zeit für euch ist, aus dem Schlafe aufzuwachen: denn jetzt ist
 12 das Heil uns näher wie (damals), als wir gläubig wurden. Die Nacht ist
 vorgerückt und der Tag herangekommen. So laßt uns denn die Werke
 13 der Finsternis ablegen und die Waffen des Lichtes anziehen. Wie (es

128 ff. 148 f. Daß alle Obrigkeit von Gott ist, steht schon Sap 6 8 vgl. noch
 Apoc. Bar. 82 9 Hen. 46 5 und wird auch im rabbinischen Schrifttum man-
 nigfach betont: Billerbeck 303. 1 πάσαις ἐξουσίαις ὑπερχούσαις ὑποτάσσεσθε
 liest DG einzelne vg-Hss. Amb Tertull. Scorp. 14 Ps. August, quaest. Vet.
 et Nov. Test. 35, aber auch Greg. Naz. or. 17, 6: alte, aber wertlose, wohl
 durch Ausfall von ψυχὴ veranlaßte Variante. Das folgende erste ὑπὸ ist in
 DG, das zweite in G zu ἀπὸ geworden; hinter οὔσαι schieben erleichternd
 sinngemäß ἐξουσίαι ein LP min pesch Chr Th (nicht Orig. c. Cels. VIII 65
 p. 281 Koetschau). Sap 6 1 ἀκούσατε οὖν βασιλεῖς . . . 3 ὅτι ἐδόθη παρὰ τοῦ
 κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου, ὃς ἐξετάσει ὑμῶν τὰ
 ἔργα . . . 4 ὅτι ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας οὐκ ἐκρίνατε ὀρθῶς. Josephus
 Bell. Jud. II (140) 8 7 Die Essener müssen u. a. schwören τὸ πιστὸν αἰεὶ πᾶ-
 σιν παρέξειν, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν· οὐ γὰρ δίχα θεοῦ περιγενέσθαι τιλ
 τὸ ἄρχειν. 2 Dieser Gebrauch von ἑαυτοῖς (vgl. Joh 19 17) ist die Vorstufe
 zu dem im Martyr. Polyc. 4, Mart. Pionii 4 18 18 2, Vita Polycarpi 14 sich
 findenden absoluten ἑαυτοῖς = 'von selbst'. Zum Gedanken vgl. Gen. Rabba
 94, 8 (p. 60^a Venedig, p. 204^a Berlin): *Rabbi Judan (um 350) sagt: Jeder
 der frech ist gegen den König, ist, als ob er gegen die Schechina (d. h.
 Gott) frech wäre.* 3 θέλεις bis ἐξουσίαν braucht keine Frage zu sein vgl.
 Wendland Literaturformen 356 4, Bultmann Stil d. paul. Predigt 15 ff. 69.
 φόβος im aktiven Sinne 'der Erreger des Schreckens' s. ADieterich Abra-
 xas 86. Usener Götternamen 367. Deubner in Athen. Mitteil. 17 (1902)

253. **4** Ulpian Digesten II 1, 3 *merum est imperium, habere gladii potestatem ad animadvertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur, mixtum est imperium, cui etiam iuris dictio inest* und ebenda I 18, 6 s *qui universas provincias regunt, ius gladii habent* vgl. Acta Perpetuae 6 s. εἰς ὀργήν = 'durch die sich Gottes Zorn auswirkt'. **5** Nicht nur aus Furcht, sondern aus Ueberzeugung. **6** διὰ τοῦτο parallel zu v. 5 διό, 'wegen des göttlichen Auftrags der Obrigkeit'. Als Subjekt ist gedacht οἱ ἄρχοντες v. s. λειτουργία ist die übliche Bezeichnung für eine Leistung des Einzelnen im Dienste des Staates, namentlich die Uebernahme eines Amtes: vgl. z. B. Dittenberger Or. inscr. II Index p. 679 oder den Index einer beliebigen Papyruspublikation. Ein anschauliches Bild bei Erman-Krebs Aus den Papyrus d. Königl. Museen S. 148 ff. Wilcken Grundzüge d. Papyrskunde I 1, 339 ff. Wer eine λειτουργία übernimmt, kann also korrekt λειτουργός genannt werden, obwohl die Bezeichnung in diesem Sinne selten ist (CIG II 2881 13 2882 7 2886 1 Pap. Oxyr. IV 792): hier ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang sichergestellt. Ein priesterlicher λειτουργός begegnet Le Bas-Waddington III n. 57 s. Die LXX hat λειτουργός (vgl. z. B. Js 61 c II Esr 20 39) als Bezeichnung für Priester: doch schließt der Zusammenhang hier sakralen Sinn aus (gegen Kühn); anders 15 16. Vgl. auch van Veldhuizen in Theol. Studien 1914, 302 ff. **7** Zum Gedanken vgl. Mt. 22 21. φόρος ist die direkte, τέλος die indirekte Steuer. **8** Statt ὀφείλετε haben ὀφείλοντες S 4 Orig. fragm. cat. zu Jerem 15 10 (15, 435 Lo.), wodurch der Satz an den vorausgehenden angegliedert wird: glättende Korrektur (vgl. 1 32). Mit geschicktem Uebergang wendet sich Pls zu der Generalregel des Verhaltens gegen andere. Aber zugleich tritt durch den Ausdruck formell eine Verengung ein: ἀλλήλους meint doch Christen auf beiden Seiten, denn einem Heiden darf doch der Christ in Liebe nicht nachstehen! Nur unter Christen ist es denkbar, daß einer immer in des andern Liebesschuld bleibt, aber es ist wohl nur ein sorgloser Ausdruck, der an die Christen mit ἀλλήλους sich richtet und die Nichtchristen (als τοὺς ἑτέροισ) auch inbegreift. Daß Pls hier wie 8 4 unbefangen von „Erfüllung des Gesetzes“ als etwas erstrebenswertem spricht und cap. 7 und 10 4 vergessen zu haben scheint, ist charakteristisch für seine unschematische Art zu reden. Er meint: das judaistische Ideal der 'Gesetzeserfüllung', das jenen unerreichbar bleiben muß, erreicht der Christ durch Betätigung der Liebe. Aber das Ideal ist eben nur dem Namen nach gleich, tatsächlich jedoch ein anderes: einmal die kasuistisch arbeitende Gesetzestreue, das andere Mal Auswirken des göttlichen Pneuma ohne Rücksicht auf das 'gestorbene' Gesetz. **9** Die Gebote in der Reihenfolge von Deut 5 17—21 (B) mit Auslassung von 20, was mehrere Hss. korrigieren. Ein Herrenwort wie Mt 22 39—40 liegt wohl zugrunde. Aehnlich, aber mit einer hier fehlenden polemischen Spitze Gal 5 14. Das zweite ἐν τῷ lassen B G vg Latt als überflüssig aus. **10** πλήρωμα = πλήρωσις wie 11 12. Inhaltlich vgl. Mt 7 12, wo auch die jüdischen Parallelen notiert sind. **11—14** Die Nähe der Parusie als Motiv vermehrter sittlicher Energie. **11** Die σωτηρία hier ganz eschatologisch von der Zukunft erwartet. **12** Der Begriff der ἡμέρα κυρίου (Amos 5 18 u. ö.) macht das an sich schon naheliegende Bild noch besonders erklärlich. ἔργα fällt aus dem neuen Bilde heraus: es ist von der Anwendung her hineingekommen. ἔπλα am besten erläutert durch I Th 5 3 (s. zu d. St.). An Ablegen der Nachtkleider und Anziehen der Tagkleidung ist vielleicht gar nicht gedacht, vgl. auch 6 13 II Cor 6 7 10 4 Eph 6 13—17. Statt ἀποθώμεθα lesen DG ἀποβαλώμεθα wohl als Einwirkung des lat. *abiciamus*; statt ἔπλα haben ἔργα, wie eben vorangegangen, AD 32 93. **13** Oder 'als ob es schon Tag wäre'. Theodoret (III 139 Schulze, Catene

sich) am Tage (ziemt) laßt uns ehrbar wandeln, nicht in Gelagen und Trunkenheit, nicht in Wollust und Unzucht, nicht in Hader und Streit, sondern zieht den Herrn Jesus Christus an, und sorget nicht für das Fleisch zur Befriedigung seiner Begierden.

14 Wer aber schwach im Glauben ist, den nehmet an, (aber) nicht um über Meinungen zu streiten. Der eine ist überzeugt alles essen zu dürfen, der Schwache dagegen ißt (nur) Gemüse. Derjenige, der ißt, soll den, der nicht ißt, nicht verachten, und der nicht ißt, soll den, der ißt, nicht richten, hat ihn doch Gott angenommen. Wer bist du denn, der du eines anderen Eigentum richtest? mit seinem Herrn steht der oder fällt er! er wird aber stehen, denn der Herr vermag ihn aufrecht zu stellen. Und der eine beobachtet einen Tag mehr als den andern, der andere beobachtet jeden Tag (gleich): jeder soll (nur) in seinen Gedanken voll überzeugt sein! Wer sich über den (betreffenden) Tag Gedanken macht, tut es für den Herrn, und wer ißt, tut es für den Herrn: denn er dankt ja Gott (dafür). Und wer nicht ißt, tut es (auch) für den Herrn und dankt Gott (auch dafür). Denn keiner von uns lebt für sich selbst und keiner stirbt für sich selbst: denn wenn wir leben, tun wir es für den Herrn und wenn wir sterben, tun wir es (auch) für den Herrn: also, wenn wir leben und wenn wir sterben, sind wir

468 17): *καὶ γὰρ οἱ τὸν παράνομον ἀσπαζόμενοι βίον ἐκείνα ἐν νυκτὶ δρώντες μεθ' ἡμέραν τὸ τῆς εὐκοσμίας περιτίθενται σχῆμα. βούλεται τοίνυν, ὡς τῆς νυκτὸς διελθούσης καὶ τῆς ἀγνοίας ληξάσης, τῶν προτέρων ἡμᾶς ἀπηλλάχθαι κακῶν. ἔρισι καὶ ζήλοις* lesen B sa Clem. Strom. III 58, 2 Ambros. in Ps. 118, 14 12, Cypr. de zelo et livore 10 *certaminibus et zelo*: eine alte Assimilation an die vorausgehenden Plurale. 14 Hier wird 'Christus anziehen' als sittliche Forderung aufgestellt, was Gal 3 27 als bereits vorhandene sakramental gewährleistete Tatsache ausgesprochen ist. Zum Bilde 'Christus anziehen' vgl. Od. Salom. 33 10 *die, die mich angezogen haben, werden kein Unrecht erleiden*; anderes bei Dölger IXΘΥΣ 1, 116 ff. W. Bauer zu Ign. Eph. Act. über θεοφόρος (Handb. z. NT Bd. 18, 190 f.). Man hat aus der Wortstellung des folgenden eine Feinheit herauslesen wollen, die Luthers 'wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde' gut wiedergibt (so noch JWeiß Urchristentum 441 4). Aber man lese den Satz einmal ohne die letzten Worte εἰς ἐπιθυμίας, um sich zu überzeugen, wie naturgemäß die Wortstellung ist.

XIV Von diesen ganz allgemein gehaltenen Ermahnungen wendet sich der Apostel nun fast unvermittelt zu einer höchst speziellen Frage, die in der römischen Gemeinde Unfrieden gestiftet hat. Eine Minderheit (denn c. 14 wendet sich offenbar an die überwiegende Majorität) unter den dortigen Christen hält Wein und Fleisch für 'unrein' (v. 14) und dessen Genuß daher für unerlaubt (v. 2. 21) und macht in der religiösen Wertung der Tage Unterschiede (v. 5).

Die ENTHALTUNG VON FLEISCH UND WEIN ist eine überaus häufige Form religiöser Askese Vegetarianer sind die Orphiker wie die thrakischen Dionysosmysten und die Pythagoräer (Rohde Psyche II 2 125 133 164 i), bei letzteren tritt später auch Weinabstinenz hinzu: Philostrat vita Apollonii I 8 τὰς μὲν ἐμφύχους βρώσεις ὡς οὐτε καθαρὰς καὶ τὸν νοῦν παχυνοῦσας παρητήσατο τραγήματα δὲ καὶ λάχανα ἐστειτο καθαρὰ εἶναι φάσκων ὅποσα ἢ γῆ αὐτῆ διέσαι, καὶ τὸν οἶνον καθαρὸν μὲν ἔφασκεν εἶναι πόμα . . ἐναντιοθεῖναι δὲ τῆ τοῦ νοῦ συστάσει. Der Komiker Aristophon schildert

die Neupythagoräer (Diog. Laert. VIII 38) ἐσθίουσι τε λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ (vgl. Zeller Philos. d. Griech. III 2⁴ S 93 ff.) Auch in der hermetischen Schrift 'Asclepius' des Ps. Apulejus heißt es am Ende *hoc optantes convertimus nos ad puram et sine animalibus cenam* vgl. Apul. Metam. XI 28 *inanimis contentus cibis* (JKroll Lehren d. Hermes 343) Spartianus rühmt in c. 3 der vita des Didius Julianus (Kaiser i. J. 193) von dessen einfachem Leben, daß er *saepe nulla existente religione oleribus leguminibusque contentus sine carne cenaverit*. Religiöser Vegetarianismus war also damals etwas ganz übliches. Philo Therapeuten essen nur ἄρτον εὐτελεῖ καὶ ὄψον ἄλλες, οὓς οἱ ἀβροδίατοι παραρτῶσιν ὑσώπῳ · ποτὸν δὲ ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστιν (de vita contemplativa 37 p. 477). Von den jüdischen Esskern ist die gleiche Sitte nicht direkt bezeugt und nur aus Analogien erschlossen (Zeller Philos. d. Griech. III 2⁴ 318 ff. Schürer Gesch. d. jüd. Volkes II³ 569. Bousset Judentum³ 465). Von Jacobus, dem Bruder des Herrn, berichtet Hegesipp (bei Euseb. h. e. II 23 s), daß er οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἐπιεν οὐδὲ ἐμψυχον ἔφαγεν. Die Ebioniten haben von Petrus behauptet ἐμψύχων τε τὸν αὐτὸν ἀπέχεσθαι καὶ κρεῶν, ὡς καὶ αὐτοί, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεπονημένης. (Ephraim 30, 15 s) und die clementinischen Homilien 8¹⁵ 12^s bestätigen das. Die Enthaltung vom Fleisch ist neben der Ehelosigkeit ein hervorstechendes Merkmal der von Tatian gegründeten Sekte der Enkratiten (Irenaeus I 28), und die von der Kirche übernommene Fastenpraxis hat schließlich diese Abstinenz für jeden Christen zur gelegentlichen Pflicht gemacht: für das Mönchtum bildet sie die Basis des 'höheren' 'engelgleichen' christlichen Lebens. Weil also diese Erscheinung so allgemein verbreitet war, ist es unmöglich, die 'Schwachen' unserer Stelle auf Grund der Askese einer bestimmten Sekte zuzuweisen oder einen speziellen Einfluß festzustellen. Ob κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν im Sinne von Col 2¹⁸ (s. zu d. St.) aufzufassen ist und mit der Askese überhaupt zusammenhängt, bleibt ungewiß. 'Judaistische' Propaganda im Sinne von Gal 4¹⁰ anzunehmen verbietet die tolerante Haltung des Apostels. Man wird am ehesten an bestimmte Fasttage denken (vgl. Did. 8 das Verbot, Montags und Donnerstags zu fasten, wie die Juden), aber positiv sicher ist hier nichts auszumachen. Vgl. vDobschütz d. urchristl. Gemeinden S. 93 ff. 274 Strathmann Gesch. d. frühchristl. Askese I, 1914.

1 ἀσθενούντα s. Exc. zu 4²¹ ff. προσλαμβάνεσθε als Bruder ἐν Χριστῷ vgl. 15⁷ Phm 17 und analog v. 3 von Gott gesagt. μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν nach v. 8. 13 zu erklären, nicht nach 28. 2 πιστεύει doppelsinnig 'ist so stark im Glauben' und 'ist überzeugt zu dürfen' Vgl. auch IV Macc 5²⁵ πιστεύοντες θεοῦ καθιστάναί τὸν νόμον 'wir sind fest entschlossen, Gottes Gesetz aufrecht zu halten'. ἐσθιέτω DG vg Latt (aber nicht Tert. ieiun. 15) Ephr arm: Angleichung an die folgenden Befehle. 4 σύ wird der 'Schwache' angeredet. ἄλλοτριον = τοῦ κυρίου 'Unter der Hand tritt Christus an die Stelle Gottes', von dem er aber v. 6 deutlich geschieden wird (Kühl). Statt ὁ κύριος haben nach dem Vorbild von v. 3 ὁ θεός DG Amb Pelag vg viele Latt, L min Chrys Th. 5 γὰρ haben SAC bo, dg vg Amb Pel, P: es fehlt in B sa, D⁸⁷ G⁸⁷ min pesch go Chr Th. Demnach ist es zu halten; aber es ist auch hier nur Fortführungspartikel, nicht begründend: die Verkennung dieses paulinischen Gebrauchs hat seine Tilgung bewirkt. παρὰ = 'mehr als' wie 12³ Lc 13^{2,4} Hermas Mand. X 1². κρίνω in der ursprünglichen Bedeutung = *cerno* Homer II. Z 188. πληροφορεῖσθω s. zu 4²¹. 6 Hinter φρονεῖ fügen ein καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν, κυρίῳ οὐ φρονεῖ LP min pesch Chr Th Basiliius mor. reg. 54, 1: typische Koineinterpolation nach dem Muster von ὁ μὴ ἐσθίων. Beide sprechen ihr Tischgebet, der eine beim Fleisch, der andere beim Gemüse: so essen sie beide Gott zu Ehren. Mit v. 7—8 folgt der allgemeine Gesichtspunkt: wie denn nicht bloß bestimmte Handlungen, sondern das ganze Leben (II Cor 5¹⁵) des Christen, ja auch sein Tod (vgl. 8³⁸), in Be-

des Herrn! Dazu ist ja Christus gestorben und lebendig geworden,
 10 daß er sowohl über die Toten wie über die Lebenden Herr sei. Und
 du — was richtest du (da) deinen Bruder, oder was verachtest du deinen
 Bruder? Wir werden ja doch alle vor dem Richterstuhle Gottes stehn,
 11 wie geschrieben steht »(So wahr) ich lebe, spricht der Herr, mir
 »wird sich beugen jedes Knie, und jede Zunge wird (vor) Gott be-
 12 »kennen«. So wird also jeder von uns für sich selbst Rechenschaft ab-
 13 legen vor Gott. Drum wollen wir uns nicht mehr gegenseitig richten:
 sondern richtet lieber (darauf euer Augenmerk), dem Bruder keinen
 14 Anstoß oder Aergernis zu schaffen. (Denn) ich weiß und bin im Herrn
 Jesus (fest) überzeugt, daß nichts von sich selbst aus »gemein« ist; nur
 für den, der etwas als »gemein« betrachtet, für den ist es (auch tatsäch-
 15 lich) »gemein«. Wenn nämlich dein Bruder um (d)einer Speise willen
 sich betrübt, so wandelst du nicht mehr in Liebe. Führe durch deine
 16 Speise nicht ihn ins Verderben, für den Christus gestorben ist. Laßt
 17 also euer Gut nicht zum Spott werden! Denn das Reich Gottes ist nicht
 Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im
 18 heiligen Geiste: wer darin Christus dient, ist vor Gott wohlgefällig und
 19 vor den Menschen zuverlässig. So laßt uns also nach Frieden streben
 20 und nach gegenseitiger Erbauung. Um einer Speise willen reiße Gottes
 Werk nicht nieder! Allerdings ist alles rein, aber wehe dem Menschen,
 21 der mit schlechtem Gewissen ißt! Da lobe ich es, kein Fleisch zu essen
 und keinen Wein zu trinken, noch (sonst etwas zu tun), woran dein
 22 Bruder Anstoß nimmt. Du behalte (in solchem Falle) deinen Glauben
 (der diese Bedenken nicht hat) für dich vor Gott. Selig, wer sich nicht

ziehung zum Herrn steht: er ist ja ἐν Χριστῷ. V. 9 wendet denselben Gedanken anders: in allen Zuständen gehören wir unserm 'Herrn' vgl. 4 und zu 10 9; auch Phil 2 9—10. Text: 1) ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν SABC bo sa Cyrill mehrfach, 2) ἀπέθανε καὶ ἀνέστη G vg Amb Pel^A Orig. .c. Cels. II 65, in Joh. 6, 177. 20, 228 Cyrill in Soph. 37 t. III p. 614, 3) ἔζησε καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη D Irenaeus lat. III 18, 2 Pel^B Gaudentius Brix. sermo 12 p. 312, 4) ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν LP min Chr, 5) ἀπέθανε καὶ ἔζησεν καὶ ἀνέστη pesch 6) ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν min Th Method slav. resurr. III 21, 3 Ephr arm. Der Urtext ist wieder 1, der altägyptische, 2 eine alte, nach I Th 4 14 gebildete Variante; 3—6 die zur Koine führende Kombination beider Textformen. V. 10 greift auf v. 4 zurück. ἢ καὶ = 'oder' 2 15 I Th 2 19: ebenso ist καὶ überflüssig in Sätzen wie Epictet I 6 39 τί γάρ ἐστιν ἄλλο ἀκόλουθον τῇ τοιαύτῃ ἀγεννεΐᾳ ἢ καὶ ἀσέβειᾳ; vgl. Kühner-Gerth II 2 S. 256. Gott ist der einzige zuständige Richter, die Christen haben nicht zu richten, sondern Rücksicht zu nehmen. Statt τοῦ θεοῦ hat die Koine τοῦ Χριστοῦ (LP min pesch go Chrys Th); die Lesart kennt auch Orig. de orat. 28, 5, wo man klar sehen kann, wie sie durch Kombination mit II Cor 5 10 entstanden ist. Auch Marcion las so nach Tert. c. Marc. V 14 p. 626 28 Kr. (v Harnack Marcion² 110*), und sogar schon Polycarp ep. 6 2: also eine sehr alte Textänderung. 11 Das Zitat kombiniert: ζῶ ἐγὼ λέγει κύριος aus Js 49 18 (u. 3.) und 45 23 in einer außer Phil 2 10—11 auch bei Justin Apol. I 52 6 erscheinenden Textform vgl. Exc. zu Gal 4 31. Ueber ἐξομολο-

γεῖσθαι 'bekennen' = preisen s. Norden Agnostos Theos 284 2. Diese Phil 2 10—11 auf Christus gedeutete Stelle wird hier auf Gott bezogen. Vgl. II Cor 5 10. **14** πέπεισμαι ἐν κυρίῳ wie Gal 5 10 Phil 2 24 II Th 3 4 = 'vermöge meiner in der Gemeinschaft des Herrn gewonnenen Einsicht' (Lipsius), nicht weil der Apostel an überlieferte Aussprüche Jesu denkt (Weiß). κοινός 'gemein' im Sinne von 'profanus' scheint spezifisch jüdisch zu sein. Die Vorstufe dazu zeigt z. B. Plutarch Eroticus 4 p. 751^b καλὸν γὰρ ἢ φιλία καὶ ἀστείον, ἢ δὲ ἡδονὴ κοινὸν καὶ ἀνελεύθερον. Zum Gedanken vgl. Act 10 15 Mt 15 11. **15** Die folgenden nicht ganz klaren Ausführungen entsprechen genau den I Cor 8 7—13 gegebenen Anweisungen und werden dadurch erklärt. Zu v. 15 vgl. I Cor 8 7. 9—10; gemeint ist also: wenn der 'schwache' den 'starken' Bruder Fleisch essen sieht, so kann er dadurch gleichfalls zum Fleischessen verführt werden, obwohl er es subjektiv für Sünde hält: da es aber allein auf das subjektive Bewußtsein ankommt (v. 14. 23), so sündigt er damit (obwohl er eine objektiv indifferente Handlung vollzieht). So stürzt der 'Starke' nur weil er nicht auf eine Gewohnheit verzichten will, also aus Mangel an Liebe, seinen schwachen Bruder ins Verderben, für den Christus doch soviel Liebe gehabt hat, daß er für ihn gestorben ist (I Cor 8 11). Uebrigens fällt der Verzicht auf Fleischnahrung dem Südländer nicht eben schwer. Für den schriftstellerischen Charakter des Pls sehr charakteristisch ist die Art, wie er v. 15. 16 das Spezielle nur andeutet, mit 17—19 sofort auf das Allgemeine übergeht, und dann 20—23 erst deutlich sagt was er 15. 16 gemeint hat. Vgl. Rm 5 12—21. Eine ähnliche Kontroverse der Rabbinen aber mit anderer Spitze bei Billerbeck 313. **16** Sinn nicht deutlich, auch die alten Erklärer schwanken: Joh. Chrysostomus (IX 712^o M. Catene 483 10 ff.) „τὸ ἀγαθὸν“ ἐν ταῦθα ἢ τὴν πίστιν φησὶν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐλπίδα τῶν ἐπάθλων ἢ τὴν ἀπηρησιμένην εὐσέβειαν. οὐ γὰρ μόνον, φησὶν, τὸν ἀδελφὸν οὐκ ὤφελεις, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ δόγμα καὶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δωρεὰν βλασφημεῖσθαι ποιεῖς. Es ist wohl nach 15 2 zu erklären, wo dasselbe positiv gesagt wird: τὸ ἀγαθὸν = 'das christliche Ideal'. Sanday-Headlam fassen es = 'die christliche Freiheit' I Cor 10 29. **17** vgl. I Cor 8 8 und I Cor 4 20 s. zu I Cor 6 9. Sinn also: 'das Reich Gottes besteht nicht darin, daß ihr essen und trinken könnt, was ihr wollt, sondern in der Betätigung der Gerechtigkeit usw.' Für den Starken handelt es sich bei dieser Frage eben nicht, wie er behauptet, um Essen und Trinken sondern darum, ob er Friede halten will. Bousset Judentum 3277 vergleicht Berachoth 17* (Wünsche I 39): *In der zukünftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken, weder Fruchtbarkeit noch Vermehrung, nicht Handel und Wandel, nicht Eifer, nicht Haß, nicht Streit, sondern die Gerechten sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und erfreuen sich am Glanz der Schechina (= Gottheit):* das könnte aber für Pls hier höchstens Formparallele sein, der Sinn weist in ganz andere Richtung. **19** οἰκοδομή (s. zu I Cor 3 9): dadurch veranlaßt **20** ἔργον τοῦ θεοῦ = die Gemeinde vgl. 15 2 I Cor 3 9 θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. κατάλυε bleibt im Bilde. **21** vgl. I Cor 8 13. Der Vers schließt mit προσκόπτει in SAC bo Orig. c. Cels. VIII 28, pesch August. c. Adimant. 14, 2: es fügen hinzu ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ B sa, DG vg Latt, LP min Chrys Th u. a.; der Zusatz dürfte unter der Einwirkung von I Cor 8 11—13 entstanden sein. **22** πίστιν (wie 1 πιστεύει und 2 ἀσθενοῦντα τῇ πίστει) entsprechend v. 23, aber dem Inhalt nach hier = Glaubensstärke, Freiheitsbewußtsein. ἦν SABC August. propos. ad Rom. 81, c. Adimant. 14, 2: es fehlt in bo sa Or, DG vg August. mor. Manich. II 13, 32 Amb, LP min pesch Chr Theodt Ephr arm. Beide Ueberlieferungen sind alt und von guten ägyptischen Zeugen gestützt: der Ausfall von ἦν (gespr. *in*) nach πίστιν ebenso begreiflich, wie die Einfügung zur Erleichterung der Konstruktion; sichere

23 selbst das Urteil spricht bei seinen Entscheidungen: wer aber Bedenken hat, falls er (»gemeines«) ißt, der ist verurteilt, weil es (bei ihm) nicht aus dem Glauben (entspringt): und alles, was nicht aus dem Glauben
 15 (quillt), das ist Sünde. Es müssen aber wir, die Starken, die Mängel der Schwachen tragen, und nicht uns selbst zu Gefallen leben: jeder
 2 von uns soll dem Nächsten zu Gefallen leben, auf das Gute gerichtet,
 3 zur Erbauung: hat doch auch Christus nicht sich selbst zu Gefallen gehandelt, sondern nach dem Schriftwort »Die Schmähungen derer, die
 4 »dich schmähten, sind auf mich gefallen«. Nämlich, was zuvor geschrieben ist, das ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch
 5 die Geduld und den Trost, welchen die Schriften gewähren, Hoffnung gewinnen. Gott aber, von dem Geduld und Trost kommt, gebe euch,
 6 eines Sinnes zu sein untereinander nach dem Vorbilde Christi Jesu, damit ihr einmütig mit einem Munde Preis saget dem Gott und Vater
 7 unseres Herrn Jesu Christi. Deshalb nehmet einander an, wie auch
 8 Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes! Ich meine nämlich: Christus ist ein Diener der Beschneidung geworden zum (Erweis der) Wahrhaftigkeit Gottes, damit er die den Vätern gewordenen Verheißungen
 9 wahr mache, und die Heiden Gott für die Erbarmung preisen möchten, wie geschrieben steht »Deshalb will ich dich unter den Heiden bekennen
 10 »und deinen Namen singen« und wieder sagt er »Freuet euch, ihr
 11 »Heiden mit seinem Volke« und wieder »Lobet all' ihr Heiden, den
 12 »Herrn, und es sollen ihn loben alle Völker« und wieder sagt Jesaias »Es wird kommen die Wurzel Jessai und der da aufsteht zu herrschen
 13 »über die Heiden: auf ihn werden die Heiden hoffen«. Gott aber, von dem die Hoffnung kommt, erfülle euch mit aller Freude und Frieden, indem ihr glaubt, auf daß ihr reich werdet an Hoffnung durch die Kraft des Heiligen Geistes.

Entscheidung scheint nicht möglich. Fehlte ἦν so ist ὁ πιστὸν ἔχεις als Frage zu verstehen. 'Selig, wer sich bei seinen Entscheidungen nichts vorzuwerfen hat'. In ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ist ein Wortspiel versteckt: ὁ μὴ κρίνων ist der 'der keinen Unterschied macht' im Gegensatz zum διακρινόμενος v. 21: aber Pls fügt ἑαυτὸν hinzu und bringt dadurch den Sinn herein 'der sich nicht das Urteil spricht'. 23 διακρίνεσθαι wie 4 20 u. ö. zweifeln, Bedenken haben. ἐκ πίστεως hier allgemein = aus christlicher Ueberzeugung. Bei Philo wird das philosophisch ausgedrückt fragm. de consilio II p. 650 M: τὰ μὴ σὺν λόγῳ πάντα αἰσχρά, ὡς περ τὰ σὺν λόγῳ κόσμια de Abrahamo 18 p. 4 πᾶν γὰρ τὸ σὺν θεῷ καλὸν καὶ συμφέρον πάντως, ἐπεὶ καὶ τὸ ἀνευ θείας ἐπιπροσόνης ἀλυσιτελέες. Ueber die in vielen Zeugen hier folgende Doxologie s. Exc. zu 16 27. XV 2 τὸ ἀγαθόν wie 14 16. 3 - 12 wird Christus als Vorbild der Gegensätze überbrückenden Liebe gezeichnet, wie Phil 2 5-11 als Muster des Gehorsams; das tertium comparationis liegt also auch hier nur in der charakterisierten Eigenschaft. So wenig Phil 2 von den Christen verlangt wird, daß sie sich kreuzigen lassen, um nachher den Kyriostitel zu erhalten, so wenig will v. 8 - 12 etwa speziell römische Heidenchristen ermahnen, sich mit Judenchristen zu vertragen, sondern der Gedanke ist v. 7 deutlich angegeben: so wie Christus die größten Gegensätze, Heiden und Juden,

vereinigt hat, so ahmt ihr ihn bei der geringeren Differenz — Fleischesser und Vegetarianer — nach. **3** οὐχ ἑαυτῶ ἤρεσεν von MBrückner Entstehung d. paul. Christologie 33 richtig auf die Selbstentäußerung bei der Menschwerdung gedeutet = Phil 2 6 II Cor 8 9. Ohne Rücksicht darauf, daß in der zitierten Stelle Ps 68 10 σέ Gott und ἐμέ den Frommen bezeichnet, benutzt er sie zum Erweis, daß Christus die den Menschen gebührenden Schmähungen auf sich genommen habe, und rechtfertigt diese Anwendung des Zitates damit, daß **4** jede Bibelstelle dazu da ist, praktisch erbaulich verwertet zu werden (vgl. II Tim 3 16 I Cor 9 9—10 10 11 Rm 4 23—24). Lagrange bleibt bei dem ursprünglichen Sinn des Psalms und erklärt: die gegen Gott gerichteten sind auf Christus gefallen (in seinem Leiden). Und das ist bereits vorher im AT geschrieben, und darum soll es uns in besonderem Sinn zur Lehre dienen. Die Einfügung von πάντα vor εἰς in BP min ist Interpolation, die ὅσα verstärken soll: ähnlich I Cor 10 11 II Cor 5 17 Gal 4 26. Hinter ἔχωμεν fügt B τῆς παρακλίσεως zu, offenbar eine mechanisch entstandene Wiederholung des vor τῶν γραφῶν stehenden: daß die Variante trotzdem alt ist, zeigt ihr Vorkommen bei Clemens Strom. IV 19, 4. Der Vergleichungspunkt ist zunächst nicht eben deutlich, weil das Zitat wenig glücklich gewählt ist. Es illustriert nur die selbst Schmähungen (worauf es hier ja gar nicht ankommt) willig tragende Liebe Christi. Pls betont deshalb **5—6** nochmals den Hauptpunkt und geht dann zu einem neuen und zwar besser passenden Beispiel über. In **6** findet Bousset Jesus d. Herr 36 1 vielleicht mit Recht (vgl. I Cor 1 10) Bezugnahme auf eine liturgische bekenntnismäßige Doxologie. V. **7—9** nehmen das vorläufig hingeworfene κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν von v. 5 auf (s. zu 14 15): 'Reicht euch die Hand, so wie Christus Jude wurde und eben damit euch Heiden die Hand gereicht hat zum Heile'. Daß die 'Wahrhaftigkeit' (vgl. II Cor 1 20) und 'Barmherzigkeit' Gottes dadurch bezeugt werden, ist ein vielleicht aus den Ausführungen von Cap. 11 nachklingender Gedanke, der aber hier nur ornamental zu wirken bestimmt ist, etwa ebenso wie Phil 2 9—11 die Glorifizierung Jesu. v. **7** προσλαμβάνεσθε = 14 1. Die äußere Bezeugung bestätigt ὑμᾶς als Urtext SAC bo sa Or, G vg Amb Pelag L min pesch 90: ἡμᾶς B, D Ambst, P min Chr Th. Bei ὑμᾶς kommt — der heidenchristlichen Gemeinde gegenüber — der Gedanke der Ueberbrückung des Gegensatzes schärfer heraus: Jesus war ja doch zunächst διάκονος περιτομῆς. **9** δοξάσαι Inf. abhängig von εἰς τὸ v. 8. **9—12** Diese Vereinigung von Juden und Heiden ist bereits Ps 17 50 Deut 32 43 Ps 116 1 Js 11 10 geweissagt: die Häufung der Zitate vielleicht durch den Gedanken v. 4 hervorgehoben. **13** ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος usf. analog v. 5 (II Cor 1 3) gebildet: der Gott, von dem Geduld und Zuspruch stammt, gebe, daß ihr dem Beispiel Christi folget und einträchtig seid (v. 5—12): daraus möge unerschütterliche Hoffnung erwachsen (v. 13): ἐλπίς als Ergebnis von ὑπομονή und παράκλησις auch schon v. 4 f. bezeichnet. Die Zusammengehörigkeit von v. 4—13 ist also ungewöhnlich deutlich gemacht; s. auch χαρὰ καὶ εἰρήνη 14 17. FSpitta Zur Geschichte u. Literatur d. Urchristentums III 1 S. 29 ff. bestreitet den Zusammenhang zwischen 15 8—13 und 15 1—6, indem er jede Stelle ohne Rücksicht auf die andere exegisiert und den deutlichen Uebergang 15 7 καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς für einen redaktionellen Zusatz erklärt (S. 43): ein typisches Beispiel unmethodischer Kritik! Er hält 15 8 für die Fortsetzung von 11 36 und betrachtet 12—15 6 nebst 16 1—20 als einen selbständigen „zweiten Römerbrief“, der in den ersten eingeschoben sei. Vgl. Stud. u. Kritik 1913, 109, PFeine Der Römerbrief 1903. Ueber ältere Hypothesen vgl. Holtzmann Einl. 3 242 ff. πληροφορησαί ὑμᾶς ἐν (ἐν om G) πάσῃ χαρᾷ καὶ εἰρήνῃ BG; ähnlich wechseln πληρῶν und πληροφοροῦ Col 4 12 II Tim 4 17; und gleich

14 Ich aber für meine Person, meine Brüder, bin von euch über-
 15 zeugt, daß ihr selber schon voll Güte seid, erfüllt von aller Kenntnis,
 16 und (wohl) imstande, auch einander zu vermahnen. Ich habe euch
 teilweise etwas kühn geschrieben, (nur) um euch wieder zu erinnern,
 16 vermöge der mir von Gott verliehenen Gnade, damit ich ein Diener
 Christi Jesu für die Heiden sei, der seinen Priesterdienst verrichtet am
 Evangelium Gottes, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig werde
 17 (und) geheiligt durch den Heiligen Geist. Nun, ich darf mich in Chri-
 18 stus Jesus bei Gott rühmen. Denn ich kann nicht wagen etwas zu
 erzählen, was nicht Christus gewirkt hätte durch mich zur Bekehrung
 19 der Heiden, durch Wort und Tat, durch die Macht von Zeichen und
 Wundern, durch die Macht des heiligen Geistes: so daß ich von Jeru-
 salem im Kreise bis Illyricum vollendet habe die Verkündigung des
 20 Evangeliums von Christus: darin aber habe ich meine Ehre gesucht,
 nicht da zu predigen, wo Christi Namen schon genannt war, um nicht
 21 auf fremden Grund zu bauen, sondern (ich habe mich an das gehalten),
 was geschrieben steht »Sehen werden (ihn), denen nicht von ihm ver-
 22 »kündet war, und die nicht gehört haben, sollen's vernehmen«. Des-
 23 halb bin ich auch so oft gehindert worden, zu euch zu kommen. Jetzt
 aber, da ich keinen Raum mehr in diesen Gegenden habe und schon
 24 seit vielen Jahren Sehnsucht habe zu euch zu kommen, um nach Spa-
 nien zu reisen, denn ich hoffe auf der Durchreise euch zu sehn und
 von euch dorthin geleitet zu werden, nachdem ich mich zuerst am
 25 (Verkehr mit) euch (wenigstens) teilweise gesättigt habe —. Jetzt aber

hier 15 29 haben *πληροφορία* statt *πληρώματι* DG. Diese alte, auch in B eingedrungene Variante hat dann die Korrekturen des Kasus bzw. Einfügung von *ἐν* zur Folge gehabt. 14 *καί*¹ und *καί*² nur zur Hervorhebung des folgenden, *καί*³ zu *νοθετεῖν* s. zu 3 7. Statt des bereits von Clemens Strom. IV 49, 7 bezeugten *ἀγαθωσύνης* haben *ἀγάπης* G vg Amb Pel, wertlose Variante, schwerlich aber Schreibfehler, wie Zahn meint. Auch das von Zahn statt *ἀλλήλους* bevorzugte *ἄλλους* L min pesch Chrys Theodt ist naheliegende Konjektur der Koine. Der ganze Vers ist ein pädagogisch höfliches Zurücklenken von der Ermahnung (s. zu 1 12): wenn man ihn buchstäblich nehmen wollte, wäre 12—15 18 überflüssig gewesen. Er leitet gut zu v. 15 über. 15 *τολμηροτέρως*: Pls ist ja nicht der Gründer der römischen Gemeinde. *χάρις* hier der Heidenapostolat vgl. 1 5. 16 *λειτουργίον* hier, wie das folgende zeigt, in sakralem Sinne, s. zu 13 6: *ἱερουργεῖν* ist Terminus technicus 'Priesterfunktion ausüben'. Die *ἔθνη* sollen ein geheiligtes Opfer werden, das Pls Gott darbringt v. 16. Das kühne Wort wird im folgenden begründet und ihm zugleich das Odium des Selbstruhmes genommen v. 17—18: alles ist Christi Werk. 17 vgl. 4 2. *τὰ πρὸς θεόν* adverbial, Radermacher Gram. 2 122 Blaß-Debrunner⁵ § 160. 18 Zwei Gedanken verschlungen: 'ich kann nichts berichten, was nicht Christi Werk wäre' und 'ich würde nicht wagen, dies zu sagen, wenn es nicht Christi Werk wäre'. 19 Text: 1) *πνεύματος ἁγίου* AC bo sa Or Athan. epist. I ad Serap. 19 Ps. Athan. dial. III de trinit. 20 (II p. 519) Didym. de trinit. II 6, 12 p. 167, DG vg Latt. Basil. c. Eunom. V p. 320^a u. a., 2) *πνεύματος θεοῦ* S Did. trin. 7, 7 p. 193, LP pesch Chrys Th Ephr arm, 3) *πνεύματος* ohne Zusatz B. Hier

würde man 3 als Urtext ansehen, 2 als Korrektur der Koine entsprechend der einen, 3 als altägyptische, in Lat gedrungene Korrektur entsprechend der andern (auch v. 13 sich angleichenden) üblichen $\pi\epsilon\upsilon\mu\alpha$ Formel: wenn nicht Singularitäten von B an sich verdächtig wären. Die Entscheidung muß deshalb in suspenso bleiben. Der Vers nimmt v. 16 wieder auf: ich habe tatsächlich an der Osthälfte des Mittelmeeres meine Aufgabe erfüllt. So verstanden ist der Satz ohne Anstoß: Pls nennt die äußersten Grenzen obwohl er tatsächlich weder in (dem judenchristlichen!) Jerusalem missioniert hat, noch (vielleicht) überhaupt in Illyricum gewesen ist. Wenigstens weiß die Apostelgeschichte nichts davon: an einen Abstecher etwa von Thessalonich aus kann man denken. „Aber wie kann Pls so reden, da er doch nur in einigen größeren Städten Syriens, Kleinasiens, Makedoniens und Griechenlands einen kleinen Stamm von Gemeinden gesammelt hat, die ein ver-schwindendes Häuflein gegen die Masse der heidnischen Bevölkerung bildeten?“ (Lipsius, der $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$ bis $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\upsilon$ tilgt, s. zu v. 20.) Antwort: „Es scheint, daß seine letzten Gedanken weniger nach der Zahl der gewonnenen Individuen und der einzelnen Orte rechneten, als nach ganzen Ländern und Provinzen: war Christi Name nur überhaupt in jede Provinz getragen, so hatte die ganze Welt das Evangelium vernommen“ (Wrede Pls S. 31 f., fast ebenso Jülicher z. St.) vgl. 18 $\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\lambda\omega$ $\tau\tilde{\eta}$ $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omega$ I Th 18 $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\alpha\upsilon\tau\iota$ $\tau\acute{\omicron}\pi\omega$ I Cor 12. Er überblickt die Welt in apokalyptischer Perspektive und schaut das bekehrte Morgenland in seinen Repräsentanten. 19^a vgl. II Cor 12 12: 19^b Ἱερουσαλὴμ braucht Pls meistens s. 15 25. 26. 31 I Cor 16 3 Gal 4 25. 26, Ἱεροσόλυμα nur Gal 1 17. 18 2 1: vgl. RSchütz Z. f. nt. Wiss. 1910, 169 ff. $\kappa\alpha\iota$ vor $\kappa\acute{\omicron}\kappa\lambda\omega$ nur zur Hervorhebung = ‘und zwar’. 20 ist mit einem Seitenblick auf die seinen Schritten stets folgende judaistische Propaganda geschrieben vgl. II Cor 10 15, zum Bilde I Cor 3 10. Streng genommen ist der Satz mit 1 13 ff. allerdings unvereinbar (Lipsius tilgt deshalb 19 $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$ bis $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\upsilon$, 20 $\omicron\upsilon\chi$ $\acute{\omicron}\pi\omicron\upsilon$ bis 21 $\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}$ und v. 23. 24, sodann 28 $\acute{\alpha}\pi\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota$ $\delta\iota'$ $\acute{\upsilon}\mu\omega\upsilon$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\Sigma\pi\alpha\upsilon\iota\alpha\upsilon$, also alle Stellen, die den Pls nur durchreisen lassen): aber gerade hier paßt er durchaus hin, da Pls Rom beständig nur als Durchgangsstation bezeichnet: er denkt jetzt nicht mehr daran, daß er am Beginn des Briefes (der doch nicht an einem Tage fertig geworden ist!) gesagt hat, er wolle $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\upsilon}\mu\iota\upsilon$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu$ Ἱώμῃ $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\sigma\alpha\theta\alpha\iota$ (s. zu d. St.) 21 Js 52 15. 22 $\Delta\iota\acute{\omicron}$ = weil ich im Osten zu tun hatte. 23–24 Mit $\nu\upsilon\iota$ $\delta\acute{\epsilon}$ beginnt ein Satz, dessen Schluß sichtlich lauten sollte $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota$ $\pi\rho\delta$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$. Aber die Konstruktion verwirrt sich und mit v. 25 tritt ganz unerwartet der Nebengedanke ein: vorher muß ich noch nach Jerusalem reisen. Einige Koinezeugen (L min Th) versuchen durch den Einschub von $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\alpha\iota$ $\pi\rho\delta$ $\acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (vgl. v. 28) hinter $\Sigma\pi\alpha\upsilon\iota\alpha\upsilon$ v. 24 den Satzbau zu bessern. 25 $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omega\upsilon\upsilon$ wie v. 31, $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\iota\alpha$ vom Diakonenamt s. zu 12 7. Die $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ sind für gewöhnlich die Christen; in erster Linie aber nimmt die Jerusalemer Urgemeinde diesen Namen für sich in Anspruch.

ΟΙ ΑΓΙΟΙ ist bei Pls, aber auch in den übrigen nt. Briefstellen (Hebr 3 16 10 13 24 I Petr 1 15. 16 Jud 3, nicht in der joh. Litt) den Act 9 13. 32. 41 26 10 Apoc 5 8 8 3. 4 11 18 13 7. 10 14 12 16 6 17 6 18 20. 24 19 8 20 9 eine Bezeichnung der Christen. Sie hält sich auch noch in der nächsten Generation und darüber hinaus: I Clem. 46 2 56 1 Ign Smyrn. 1 2 Magn. 3 1 ($\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota$ $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\acute{\upsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\iota$). Martyr. Polyc. 20 2 22 1 Barn 6 16 vgl 14 6 Hermas Vis. I 1 9 II 2 4 5 III 3 3 8 9. 11 IV 3 6, III 6 2 $\kappa\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$ wie Sim. VIII 8 1 und I Clem. 46 2 vgl. Barn. 19 10 Didache 4 2; Diognet 11 4 12 9 Hippolyt in Daniel. II 38. Greg. Thaum. epist. canon. 7 (p. 565 Pitra p. 63 2 Lagarde rel. iur. eccl. graec). Const. Apost. VII 2 7 9 2 10 1 und dauernd in der seit Ign Trall. tit. oft begegnenden Bezeichnung der $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ als $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha$, sowie, aber da mit Hochtou

26 reise ich nach Jerusalem im Dienste der Heiligen: Macedonien und Achaia haben nämlich beschlossen den Armen der Heiligen in Jerusalem eine Zuwendung zu machen: das haben sie beschlossen und sind (es) ihnen auch schuldig. Denn wenn die Heiden an ihrem geistigen Besitz Anteil erhalten haben, müssen sie (dafür) auf dem Gebiete des irdischen ihnen (Gegen-)Dienste leisten. Wenn ich das erledigt und ihnen diesen Ertrag versiegelt habe, werde ich über euch nach Spanien reisen. Ich weiß aber, daß ich, wenn ich zu euch komme, in der Fülle des Segens Christi kommen werde. Ich ermahne euch aber, ihr Brüder, bei unserem Herrn Jesus Christus und der Liebe des Geistes, mir im Gebet vor Gott bitten zu helfen für mich, daß ich errettet werde von den Ungläubigen in Judaea, und daß meine Dienstleistung für Jerusalem von den Heiligen wohl aufgenommen werde, damit ich mit Freude zu euch komme und mit Gottes Willen mit euch Ruhe finde. Der Gott des Friedens sei mit euch allen, Amen.

(= sündlos), in der Liturgie (vgl. Did. 10 6) VIII 13¹² τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. In der Pectoriusinschrift heißt Christus der σωτήρ ἁγίων: Dölger IXΘΥΣ 1, 13. 181 f 2, 510. In der Apoc ist zu bemerken, daß ἅγιος gern von einer ausgezeichneten Klasse der Christen, insbesondere den Märtyrern gebraucht wird 16 6 17 6 18 20. 24 19 8 20 9: das läßt sich weiter verfolgen bei Hermas Vis. I 3 2 III 8 8 und namentlich in den Const. Apost. IV 9 2 V 1 3 7 23 und ist leichter begrifflich als die allgemeine Bedeutung. Viel Material bei Kattenbusch apost. Symbol 2, 1057 s. v. ἅγιος; vgl. auch ders in Festgabe f. Harnack 1921, 151 ff. Diese kann ihre Wurzeln nicht in irgendwelchen heidnischen Parallelen haben, da ein analoger Sprachgebrauch dort nicht begegnet (*pius* kommt natürlich nicht in Betracht), sondern nur in jüdischer Redeweise. Im AT werden Priester (Lev 21 7 II Paral 23 6) Aaron (Sir 45 6 Ps 105 16), Propheten (IV Reg 4 9 Sap 11 1) und Nasiräer (Num 6 6) als ἅγιοι bezeichnet, und das Volk Israel ist schlechthin 'das heilige Volk' (Os 11 12 Jer 2 3 und 'die Heiligen' Ps 73 3 82 4 Sap 18 9 vgl. 18 5 Sap 17 2 III Macc 2 6). Das ist nach dem Stichwort des Heiligkeitsgesetzes ἅγιοι ἕσθετε ἔτι ἅγιός εἰμι ἐγώ (Lev 11 44 u. 5.) zu verstehen von der durch die kultische Reinheit gewährleisteten Zugehörigkeit zu Gott im Gegensatz zu den unreinen Heidenvölkern: charakteristisch ist da die Bezeichnung der Mischehen durch die Wendung ἐπεμίγη τὸ σπέρμα τὸ ἅγιον εἰς τὰ ἄλλογενῆ ἔθνη τῆς γῆς (I Esr 8 67 II Esr 9 2). Im II Jh. bezeichnete sich eine besonders eifrig dem Gesetzesstudium obliegende Rabbinschule als 'die heilige Gemeinde' (הקדושה קהילה) s. Bacher Aggada d. Tannaiten II 489 ff. Daneben kommt aber seit der Prophetenzeit der Sprachgebrauch auf, den frommen Teil d-s Volkes besonders als die 'Heiligen' zu bezeichnen: so schon Js 4 3 [41 16] 62 12 Ps 15 3 33 10, wobei Jesaias an den messianischen 'heiligen Rest' denkt. Daniel redet 7 18. 21. 25. 27 8 24 [7 8 LXX] von Verfolgung und Triumph der ἅγιοι ὁπίστω, der frommen Israeliten; ähnlich heißen I Macc 1 46 10 30 die gesetzestreuen Juden ἅγιοι, und in den Ps. Salom. 17 28 ist die gesetzestreue messianische Gemeinde als λαὸς ἅγιος bezeichnet, denn sie sind πάντες ἅγιοι καὶ βασιλεῖς ἀπὸ τῶν Χριστὸς κύριος 17 30. Auch die Frommen der Oden Salomos heißen 'die Heiligen' 17 19 9 6 22 12 23 1 und die messianische Gemeinde des Henochbuches heißt 'die Heiligen, Gerechten, Auserwählten' 43 4 50 1 51 2 62 8 65 12 100 5 103 2. Aus diesem messianisch-apokalyptischen Sprachgebrauch dürfte die christliche Selbstbezeichnung übernommen sein. Ueberall sind 'die Heiligen' die, welche in besonderer enger Beziehung zu Gott stehen: im Judentum ist der Begriff immer stärker ins pharisäisch-gesetzliche gezogen (vgl. Jewish Encyclop. VI 441), in der

christlichen Kirche allmählich ethisch entwickelt worden. K. Holl. Ges. Aufs. 2, 58 f. weist nun darauf hin, daß die Jerusalemer Urgemeinde sich in besonderem Sinn ‚die Heiligen‘ nannte (Rm 15²⁵. 31 I Cor 16¹ II Cor 8⁴ 9¹²), daß sie aber ebenso als ‚die Armen‘ οἱ πτωχοὶ schlechthin (Gal 2¹⁰) oder die πτωχοὶ τῶν ἀγίων (Rm 15²⁶) bezeichnet werden. Zur Erklärung knüpft er an die spätjüdische, besonders im Psalter hervortretende Anschauung an, daß die Armen und Gedrückten (עניים) Gott besonders nahe sind. Die messianische Urgemeinde zu Jerusalem fühlt sich also als dieser in der Schrift geweissagte Kreis ‚der Heiligen‘ und ‚der Armen‘: beides ist von diesem religiösen Standpunkt aus gesehen identisch, S. auch R. Otto das Heilige 6101. W. Sattler die Anawim im Zeitalter Jesu Christi, Festgabe f. WJülicher (1927) 1 ff.

26 Pls weilt also augenblicklich wohl noch in ‚Achaia‘: sicher ist, daß der Brief hinter II Cor 8¹⁰ f. fällt. κοινωνία ‚Teilnahme‘ hier euphemistisch für ‚Kollekte‘ als Zeichen der Teilnahme vgl. 12¹³ II Cor 8⁴ 9¹³. εἰς ‚für‘ s. zu 11. Dieselbe Kollekte erwähnt I Cor 16¹ 4 II Cor 8—9 Act 24¹⁷ (vgl. auch Gal 2¹⁰). πτωχοὶ τῶν ἀγίων „ist eine verhüllende Redeweise“, denn die Begründung in v. 27 zeigt, daß die Spende nicht nur für einen Teil der Urgemeinde, sondern für sie als Ganzes bestimmt war, so redet er auch sonst stets von der Kollekte für „die ἄγιοι“: Holl Ges. Aufs. 2, 59. **27** Andere Motivierung II Cor 8¹⁴. **28** Der Ausdruck σφραγισάμενος ist schwer verständlich; die alten Erklärer wissen nichts bestimmtes. εἰς τὰ βασιλικά ταμεία ἐναποθέμενος ὡς ἐν ἀσύλῳ καὶ ἀσφαλεῖ χωρίῳ erklärt Johannes Chrysostomus (IX 739^a M. Catene 512³⁴), andere allegorisieren. καρπός meint den Ertrag der Sammlung. Der Sinn freilich ist klar ‚nachdem ich ihnen die Kollekte sicher überbracht habe‘; aber wie ergibt sich der aus dem Wortlaut? σφραγίζειν καρπὸν ist ein verständliches Bild: der Getreidesack wird zugesiegelt der Sicherheit halber (Deißmann N. Bibelstud. 65 f. Dölger Sphragis 11. 15³); aber die Kollekte soll doch nicht bloß ‚gesichert‘, sondern sicher ‚abgeliefert‘ werden; es wäre eine harte Präganz des Ausdrucks anzunehmen. Lagrange faßt ‚siegeln‘ = ‚zum Abschluß bringen‘, weil das Aufdrücken des Siegels ein Geschäft abschließt. **29** ἐν πληρώματι εὐλογίας ist wohl mit Absicht doppelsinnig und vereinigt die beiden Gedanken von 1¹¹ und 1¹². Bei euch bin ich sicher, reichen Segen zu finden: wie aber wirds mir in Jerusalem gehen? Betet für mich! v. **30**–**31** zeigen mit vollster Klarheit, daß der Gegensatz der Jerusalemer zur heidenchristlichen Gemeinde der denkbar schärfste ist, trotz des „Apostelkonzils“. Pls muß nicht nur Nachstellungen von seiten der Volljuden befürchten (denen er ja tatsächlich zum Opfer gefallen ist Act 21²⁷ ff.), sondern ist offenbar auch nicht sicher, daß die Judenchristen sich freundlich zu ihm stellen, ja überhaupt seine Gabe annehmen werden. παρακαλῶ διὰ s. zu 12¹, ἀπειθοῦντες = die keine ὑπακοή zeigen s. zu 1⁵. εἰς = für s. zu 1¹. **30** παρακαλῶ διὰ τὴν ἀγάπην Phm 9. Gemeint ist die Liebe Gottes, die der Geist euch ins Herz gegossen hat Rm 5⁵. Das Fehlen von ἀδελφοί in B 76 Chr Basil. spir. sanct. 25, 59 wird man auf Grund der schwachen Bezeugung nicht für ursprünglich ansehen: umgekehrt fügen z. B. 15¹⁵ DG vg LP pesch u. a. ἀδελφοί hinter ἔγραψα ὑμῖν ein. **31** Statt διακονία lesen δωροφορία B DG (vg?) Ambst (remuneratio Pel), eine alte, der Verdeutlichung dienende Variante. **32** Der Aufenthalt in Rom erscheint ihm dann als Erquickung nach dem harten Gang. θελήματος θεοῦ AC bo sa Or, vg Ambst, LP min pesch Chr Th Eph arm wie üblich bei Pls (1¹⁰ I Cor 1¹ II Cor 1¹ 8⁵ Gal 1⁴; Col 1¹ Eph 1¹ II Tim 1¹): θελήματος κυρίου Ἰησοῦ B, θ. Ἰησοῦ Χριστοῦ S Amb, θ. Χριστοῦ Ἰησοῦ DG Pel, was gegenüber der festen Formel trotz I Cor 4¹⁹ Jac 4¹⁵, worauf Zahn verweist, nicht ursprünglich sein wird. Ueber die Formel s. zu 1¹⁰.

16 Ich empfehle euch unsere Schwester Phoebe, die Dienerin der
2 Gemeinde zu Kenchreae ist, damit ihr sie im Herrn aufnehmt, wie es
Heiligen ansteht, und ihr in jedem Geschäft beisteht, bei dem sie eurer
bedarf: sie selbst ist ja auch Beistand für viele gewesen und auch für
mich selbst.

3 Grüßet Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus,
4 die für mein Leben ihren Hals gewagt haben, denen nicht nur ich zu
5 Dank verpflichtet bin, sondern auch alle Gemeinden der Heiden, und
(grüßt auch) ihre Hausgemeinde. Grüßt meinen geliebten Epaenetus,
6 welcher der Erstling Asiens für Christus ist. Grüßt Maria, die sich viel
7 für euch gemüht hat. Grüßt meine Verwandten und Mitgefangenen
Andronicus und Junias, die unter den Aposteln hervorragen, die auch
8 vor mir Christen geworden sind. Grüßt meinen im Herrn geliebten

33 ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης (vgl. 16 20 II Cor 13 11) ist eine leise Friedens-
mahnung, mit der die Paränese abschließt.

Nach antiker wie moderner Sitte werden am Ende des Briefes die GRÜSSE
bestellt. Für Pls läßt sich weder hinsichtlich des Vorkommens noch der Form eine
feste Regel geben. Die Grüße fehlen überhaupt Gal Eph I Tim; kurzer Gruß ohne
Nennung von Namen II Cor Phil I II Th Tit, mit Namen I Cor Phm: zwei-
gliedriger Gruß (grüßet N.N. — es grüßt euch N.N. vgl. Tit) nur Rm Col II Tim mit
Namenliste. S. Wendland Literaturformen 411 ff.

XVI 1 zu lesen οὖσαν καὶ διάκονον nach BC 47 b0: Ueber dies nur
zur Betonung des folgenden Wortes von Pls gern verwendete καὶ s. zu 8 24,
wo es auch wegkorrigiert ist, 15 19 I Th 2 19 4 8 vgl. Rm 5 7 I Cor 15 29.
ἡ διάκονος ist hier schon der Amtstitel I Tim 3 11? Plinius ep. X 96 8 Con-
stit. Apost. II 26, 57, III 7, 15. Ps. Ignatius ad Antioch. 12 2 u. ö. s. zu
12 7; Z. f. wiss. Theol. 55, 108 ff. Kenchreae ist die östliche Hafenstadt
von Korinth am Saronischen Meerbusen; von dort ist Pls am Ende der 2.
Missionsreise mit Aquila und Priscilla abgefahren Act 18 18. Von dieser Ge-
meinde hören wir nur noch Const. Apost. VII 46 die Legende, daß Pls den
Lucius zum Bischof dort eingesetzt habe. Ueber ἐκκλησία vgl. Kattenbusch
in Festgabe f. AvHarnack 1921, 143 ff. KLSchmidt in Festgabe f. ADeiß-
mann 1927, 258 ff. 2 προστάτις ist allerdings = *patrona*, was aber hier
zum Verständnis nicht hilft: von einer 'Vorsitzenden' ist offenbar nicht die
Rede (ἐμεῶ), und vor Gericht hat Phoebe in ihrer Eigenschaft als Frau weder
den Pls noch sonst jemand vertreten können; auch ist Pls kein Freigelasener,
dem sie rechtlich *patrona* sein könnte. So ist das Wort bildlich gemeint:
sie hat dem Apostel ihren Schutz angedeihen lassen. 3 Hinter Ἰησοῦ
fügen hier statt in v. 8 an καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν DG unter dem
Einfluß von I Cor 16 19 (Zahn). 3—4 Die Judenchristen Prisca und Aquila,
denen die Heiden zu Dank verpflichtet sind, wie im Hinblick auf 15 27
betont wird, werden samt ihrer κατ' οἶκον ἐκκλησία I Cor 16 19 (auch II Tim
4 19) als in Ephesus befindlich erwähnt. Nach Act 18 2 trifft sie Pls in Ko-
rinth, wohin sie auf Grund des Claudiusediktes aus Rom geflohen sind, und
sie fahren mit ihm 18 18—19—26 nach Ephesus. 4 Bei welcher Gelegenheit
das Ehepaar mit eigener Lebensgefahr den Pls gerettet haben mag, wissen
wir nicht: Jülicher denkt an Act 19 23 ff., Lipsius an II Cor 1 8—10. 5 Eine
κατ' οἶκον ἐκκλησία (vgl. v. 14. 15 I Cor 16 19 Phm 2 Col 4 15) entsteht überall,
wo ein Hausbesitzer Raum und den guten Willen hat, seine 'familia' und

Freunde zur Andacht zu versammeln. Sanday-Headlam erinnern an Acta Justini 3 (Justin hält seine συνέλευσις bei einem gewissen Martinus) und später die der Gemeinde überlassene Hausbasiliken Clemens Recogn. X 71 vgl. Hieronymus epist. 30 s. FXXKraus Realencykl. 1, 113 f. ἀπαρχή τῆς Ἀσίας = der erste, den Pls in Ephesus bekehrt hat. Die Korrektur Ἀχαΐας in LP min Chrys Th statt Ἀσίας wohl auch nach I Cor 16 15 (Zahn). 7 συγγενεῖς wie 11. 21 93, also Juden von Geburt. Kühl weist mit Recht darauf hin, daß die Betonung der jüdischen Abkunft bei einigen der Gegrüßten zu dem Schluß nötigt, daß die übrigen Heidenchristen sind. Lagrange bemerkt dagegen, daß bei Aquila und Priscilla συγγενεῖς fehle (was man ertragen kann, da Pls wichtigeres über sie zu sagen weiß) und ebenso bei Rufus und seiner Mutter 13, die er wegen Mc 15 21 für Juden hält: er will deshalb, um die bedenklich vielen 'Verwandten' des Pls (v. 7. 11. 21) zu vermeiden, das Wort im weitesten Sinne orientalischer Verwandtschaft (une sorte de clan) verstanden wissen. Wo und wann Andronicus und Junias mit Pls zusammen gefangen saßen, wissen wir nicht; sie sind als Wanderprediger (s. Exc. zu 11) hervorragend tätig. Für οὗ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ lesen τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ DG Ambst Pel, so daß also die Priorität des Christentums von den Aposteln ausgesagt war, womit natürlich dann die Urapostel gemeint sind vgl. den apokr. III Cor. 4 (Kl. Texte 12). Auch bo gibt das καὶ nicht wieder.

Was die in 5—23 auftretenden NAMEN angeht, so sind natürlich in der bis zum III Jh. griechisch redenden Christengemeinde Roms nicht 'überwiegend lateinische Namen zu erwarten' (gegen Feine). Ἐπαινετός, Ἀνδρόνικος, Ἀπελλῆς, Ἀριστόβουλος, Τιμόθεος, Ἰάκωβ, Σωσπίατρος, Ἐραστός sind beliebte altgriechische, Urbanus, Rufus, Julia, Lucius, Tertius, Caius, Quartus ebenso geläufige lateinische Namen, die sich in allen Ständen finden, so Μαρία bei den Juden. Von Bedeutung für die Lokalisierung des cap. 16 könnten nur die selteneren Namen sein, die deshalb nähere Untersuchung verdienen. Die Bandzahlen der Inschriftenkorpora geben die Fundegend an: Corp. Inscript. Latin. (= CIL) II Spanien, III Asia und Griechenland, V Oberitalien, VI Rom, IX Calabrien, Samnium, X Unteritalien, XII Gallia Narbonensis, XIII Gallia, Germania, XIV Latium; Inscriptiones Graecae (= IG III Attika, IX 2 Thessalien, XII Inseln, XIV Italien und Sizilien Die folgende Uebersicht zeigt einmal, daß man nicht davon reden darf, diese Namen seien 'stadtrömisch', denn sie kommen in den verschiedensten Teilen des orbis Romanus vor (Kühl nennt solche Feststellungen 'wertlos') und auch das von Lightfoot und Zahn betonte Vorkommen vieler der hier genannten Namen in der klaudischen Dienerschaft wird nicht entscheidend in die Wagschale geworfen werden dürfen: es illustriert doch nur die Tatsache, daß in Rom alles zusammenströmt. Aber wahrscheinlicher wird dadurch doch die römische Adresse von c. 16: ob in Korinth oder Ephesus alle diese z. T. seltenen Namen ebenso leicht sich zusammenfinden konnten, ist sehr fraglich (Kühl hält es freilich für 'gewiß', aber ohne Belege zu geben!) Wichtig ist zweitens aber die Feststellung, daß die Namen fast alle als Sklavennamen nachweisbar und mehrfach dafür charakteristisch sind: das läßt einen Blick in die soziale Struktur der Gemeinde tun. Lagrange meint, daß Ampliatus, Aristobul, Narcissus und Rufus die Wahrscheinlichkeit für Rom verstärken. 7 Ἰουλιανὸν muß wegen der folgenden Aussagen einen Mann bezeichnen, also Ἰουλιᾶς = Junianus, die Kurzform sonst nicht nachweisbar, der volle Name ganz geläufig, als Sklavename selten (z. B. CIL III 4020). 8 Ampliatus ist Sklavename z. B. CIL II 3771 III 436. 8143. 10512 IV 1182. 1183, und die zahlreichen kleinen Leute, die ihn führen, stammen von Freigelassenen, auch wenn sie später athenische Bürger geworden sind z. B. IG III 1161 s. 1892. Ampliatus als Freigelassene der gens Claudia CIL VI 14918. 15509. In der Domitillakatakomben zu Rom eine frühe Grabkammer (II Jh.?),

9 Ampliatus. Grüßt unsern Mitarbeiter in Christus Urbanus und meinen
 10 geliebten Stachys. Grüßt den in Christus bewährten Apelles. Grüßt
 11 die von den Leuten des Aristobulus. Grüßt meinen Verwandten Hero-
 12 dion. Grüßt die Christen von den Leuten des Narcissus. Grüßt Try-
 phaena und Tryphosa, die sich im Herrn mühen. Grüßt meine geliebte
 13 Persis, die sich viel im Herrn gemüht hat. Grüßt den im Herrn aus-
 erwählten Rufus und seine Mutter, die auch die meine gewesen ist.
 14 Grüßt Asynkritus, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder
 15 bei ihnen. Grüßt Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester
 16 und Olympas und alle die Heiligen bei ihnen. Grüßet einander mit dem
 heiligen Kusse. Es grüßen euch alle Gemeinden Christi.

17 Ich ermahne euch aber, ihr Brüder, acht zu geben auf die, welche
 die Parteigungen und die Anstöße gegen die Lehre, die ihr gelernt habt,
 18 erregen, und geht denen aus dem Wege! Denn solche (Leute) dienen
 unserm Herrn Christus nicht, sondern ihrem Bauche, und durch große
 19 Worte und Schönrednerei täuschen sie die Herzen der Arglosen. Denn

in der zwei Ampliati begraben sind: Diehl *Inscr. christ. vet.* 4338. 9 Στάχυς findet sich auf Thera (IG XII 3, 624. 749) und in Attika — aber erst in der Kaiserzeit — (IG III 1080³⁷. 1095^a 19 u. ö.) in Rom heißt ein Sklave des kaiserlichen Haushaltes so CIL VI 8007. 11 Ἡρωδίων ist eine sonst unbekannte Kurzform: das zugehörige Femininum Ἡρωδιανὰ BGU II 5424. Häufig der Name Herodianus. Νάρκισσος ein in der Kaiserzeit sehr beliebter Name von Freien und Sklaven; so heißt ein Libertus des Claudius (Sueton Claudius 28) und des Nero (Dio Cassius, 64, 34): andere CIL VI 9035. 4123. 4346. 5206. 22875 u. ö. Der hier genannte ist natürlich jetzt frei und hat selbst Sklaven (*Narcissiani* CIL III 3973 VI 15 640). 12 Τρύφαινα heißen viele Frauen, darunter auch eine pontische Königin (Dittenberger Syll. II³ 798¹¹. 17 vgl. *Acta Pauli* 27 ff. Hennecke *Nt. Apokr.* 202): CIL XII 3398 XIV 415. 134 führen Freigelassene den Namen, CIL VI 15 622 15 626 solche des Claudischen Hauses. Τρυφῶσα ist seltener (IG III 2880 IX 2, 766, CIL VI 4866. 15 241. 15 280. X 2551. 7492 3138. XII 3821. 3977. Eine Κλαύδια Τρυφῶσα. Le Bas-Waddington III 710 [v. J. 102 n. Chr.]): die IG XIV 2246 erwähnte ist augenscheinlich eine vornehme Dame, aber CIL X 2523, XIV 1728, wohl auch Corp. *Inscr. Graec.* II 2819. 2839. 3348 sind es Libertinen. Περσίς 'die Perserin' ist typischer Sklavinnenname, kommt aber sehr selten vor: CIL V 4455 IG VII 2074 BGU III 895²⁰. 31. 14 Ἀσύγκριτος kommt nur noch CIL IX 114. 224 XII 3192 P. Lips 98 I 2 40 II¹⁰ und vielleicht IG III 1093 h⁵ vor (nicht IG XIV 1318!) CIL VI 12565 führt ein kaiserlicher Freigelassener den Namen. Φλέγων ist zur Zeit Xenophons (*Cyneg.* 7⁶) ein Hundename, später heißen Sklaven so CIL II 2017 XIV 2008 a; der Historiker Phlegon von Tralles ist Freigelassener Hadrians (Müller *Fragm. Histor. Graec.* III 602 ff.), CIL VI 15202 begegnet ein Claudischer libertus des Namens, VI 8965 ein *Phlegon ex paedagogio Cuesaris* (Sklave). Unsicher ist der Stand bei CIL II 4594 und Corp. *Inscr. Graec.* 1362. Ἐρμῆς ist wie alle Götternamen anfänglich nur Sklaven beigelegt worden: z. B. CIL II 1061. 1733. 4527. III 431. 7371. 7434 VI 15 097 bis 15 110 usw., in der Kaiserzeit dann (infolge der Freilassungen) auch bei Freien ganz geläufig (vgl. Meyersahm *Deorum nomina hominibus imposita*, Kiel 1891. Usener *Götternamen* 358). Die Form Πατροβᾶς nur auf der späten Inschrift Corp. *Inscr. Graec.* 6864: das volle Πατρόβιος IG III 78. 1121²³ 1231¹⁴. XIV 1741, als Sklavennamen CIL X 8043⁷² und Sueton Galba 20, ein Ti. Claudius Patrobius CIL VI 15 189. Ἐρμᾶς sowohl als dialektische Parallelform zu Ἐρμῆς wie als Kurzform zu einem mit Ἐρμ- beginnenden Namen geläufig: Dittenberger *Or.* I 481, BGU

I 344 II 1 264 s 79 s. 11 u. ö., 15 Φιλόλογος heißt ein Freigelassener des Qu. Cicero (Plutarch Cicero 48 f.) andere liberti CIL V 7462 VI 4116 IX 5120 wohl auch IG XII 3, 389¹², unsicher ist der Stand IG XII 3, 671 a s Corp. Inscr. Graec. add. 4318. 7124; IG III 1101²⁵ heißt der Sohn eines Στάχους so. Νηρεύς, mythischer Name, nicht eben häufig IG III 1053. 1160⁶² 1177⁴⁹ CIL II 894. 5559 XII 5138 5682⁸¹ und Sklavename CIL III 256 VI 8117—8119 XIII 1942 Athenaeus IX p. 379 e. VI 4344 aus der Dienerschaft des Claudius. Ὀλυμπᾶς Kurzform für einen der häufigen Namen wie Ὀλυμπιῆ(δωρος u. dgl.) IG III 1080²⁸ CIL XIV 1286 und (als Dativ) *Olympae* CIL III 4939, ein kaiserlicher Freigelassener VI 536. NB! Die stadtrömischen Inschriften (CIL VI) sind nicht vollständig verglichen, da der Index dazu noch nicht erschienen ist: die daraus gemachten Angaben nach Sandey-Headlam und Zahn Einl. I^s 298, welche die Liste Lightfoots Philippians^s p 172 ff ergänzen Ueber das Weiterleben dieser Namen in der Legende vgl. den Index zu Hennecke Nt. Apokryphen. S. auch Feine Abfassung d. Philipperbriefs 122 ff.

11 Man kann den Juden Herodion um seines Namens willen zu einem „aus den Leuten des Aristobulos“, und diesen selbst zu einem Mitglied des Herodäischen Königshauses machen wollen. Das ist natürlich reine Kombination. 13 Ein Rufus nach Mc 15 21 genannt. Ob ἐκλεκτός hier mehr als ein lobendes Beiwort ist, wissen wir nicht. Seine Mutter hat auch an Pls als Mutter gehandelt. V. 14 ebenso wie v. 15 scheint je eine Familia begrüßt zu werden. 16 ἐν φιλήματι: ἀγίω wie I Thess 5 26 I Cor 16 20 II Cor 13 12 (I Petr 5 14), also seit der ersten Zeit übliche Grußformel. Der Kuß als Symbol des Brudersinnes hat dann in der Liturgie seinen festen Platz gefunden: s. Justin apol. I 65 u. ö. RSeeberg Aus Religion u. Gesch. 1, 118 ff. vermutet ansprechend, daß der Brief der beim Herrenmahl versammelten Gemeinde vorgelesen werden sollte: am Ende der Vorlesung erfolgte der Bruderkuß. Vgl. Lietzmann Messe u. Herrenmahl (1926) 288. Das würde die beliebte paulinische Formel gut erklären. Der Gruß der Gemeinden ἀσπάζονται bis τοῦ Χριστοῦ fehlt in DG (jedoch ist in G hier ebenso wie S 1 14 23 und sonst Raum frei gelassen), dafür wird in v. 21 hinter συγγενεῖς μου angefügt καὶ αἱ ἐκκλησίαι πάσαι τοῦ Χριστοῦ. V. 17—20 wird die Grußreihe plötzlich unterbrochen durch Ermahnungen, die in Ton und Inhalt völlig von dem bisherigen Tenor des ganzen Briefes abweichen. Denn, wenn man auch die διχοστασίαι und σκάνδαλα ungezwungen auf das c. 14—15 13 Erörterte beziehen kann, oder auf Grund dieser Stelle vermutet, daß die Judaisten im ersten Teil wohl nicht bloß theoretisch bekämpft werden, so sind doch diese Fragen nicht als von außen durch Hetzer in die Gemeinde hineingetragene bezeichnet und behandelt worden. Die Stelle erinnert etwas an Gal 6 11—16. Bisher hat Pls ganz objektiv seine Ansicht dargelegt ohne direkte Bezugnahme auf Einzelvorgänge in der Gemeinde: man hat den Eindruck, als ob nun am Ende des Schreibens der Apostel mit ganz plötzlich aufloderndem Impuls die bis dahin geübte Zurückhaltung durchbricht, deutlich die Gegner kennzeichnet, die Römer lobend ermahnt und zuversichtlich seine Hoffnung auf den Sieg des Guten ausspricht. Er mag dem Schreiber Tertius plötzlich (wie Gal 6 11 ff.) die Feder aus der Hand genommen haben, um selbst ein paar eindringliche Worte hinzuzufügen — dann gibt er sie ihm zurück, und fährt (mit v. 21) ruhig wie vorher fort, Nachträge zu diktieren, langsam und mit Pausen: in einer solchen ist v. 22 geschrieben. Ein solcher Versuch, die Ueberlieferung psychologisch zu erklären, ist doch wohl nicht weniger wissenschaftlich berechtigt, als der beliebte Griff nach der Schere! 17 διδαχή wie 6 17. 18 χρηστολογία kommt hier zuerst vor: zur Bedeutung Julius Capitolinus Pertinax 13: χρηστολόγον *eum appellantes, qui bene loqueretur et male faceret.* εὐλογία für ‘Schönredneri’ ist selten. 19 γάρ:

die Nachricht von eurem Glauben ist zu allen gedrungen: an euch also habe ich meine Freude, ich will aber, daß ihr weise seid zum
 20 Guten und untadelig gegenüber dem Bösen. Der Gott des Friedens aber wird den Satanas in Bälde unter eure Füße treten. Die Gnade unsres Herrn Jesu sei mit euch!

21 Es grüßt euch mein Mitarbeiter Timotheus und meine Verwandten
 22 Lucius und Jason und Sosipatros. Ich, Tertius, der den Brief geschrie-
 23 ben hat, grüße euch im Herrn. Es grüßt euch Gaius, mein und der ganzen Gemeinde Hauswirt. Es grüßt euch der Stadttendant Erastus und der Bruder Quartus.

zerstört also euren Ruhm nicht! ὑπακοή wie 1 5; εἰς πάντας vgl. 1 8. ὑμῶν und ὑμῖν betont: 'an euch habe ich nichts auszusetzen', nur an den schlimmen Predigern. σοφούς mag einen Gegensatz gegen die εὐλογία enthalten (I Cor 1 22): ob Anspielung an Mt 10 16? V. 20 scheint nur der in apokalyptische Form gekleidete Ausdruck der Gewißheit zu sein, daß die Gegner bald unterliegen werden; schwerlich ein Hinweis auf die nahe Parusie: s. auch Dibelius Geisterwelt 55. In die 'Grußliste' passen v. 17—20^b insofern, als sie die Einleitung zu dem persönlichen Gruß des Pls v. 20^b bilden. 21 Es folgt ganz natürlich der Gruß seines Begleiters (Act 20 4) Timotheus: über ihn s. zu Act 16 1. Σωσίπατρος wird der Act 20 4 als Begleiter auf dieser Reise genannte Σώπατρος sein. Ein Ἰάσων, aber schwerlich derselbe, Act 17 5—9. 23 Caius wird der I Cor 1 14 erwähnte sein (ein anderer Act 20 4): Pls wohnt bei ihm (wie vorher bei Titius Justus Act 18 7) und er ist ebenso ξένος für alle durchreisenden Christen (so wohl richtig Lagrange). Ἐραστος ist als ansässiger Korinther von dem Act 19 22 und II Tim 4 20 zu unterscheiden. οἰκονόμοι einer Stadt (Rentmeister) auf Inschriften oft genannt vgl. Dittenberger Syll. IV 3 s. v., Or. II 686. Ein v. 24 begegnet in mannigfachen Formen bei den Zeugen, welche die Doxologie 16 25—27 hinter 14 23 stellen. Chr wiederholt v. 20^b, go formt ihn nach Gal Phil Phm, Th nach II Thess, ebenso DG (G om Ἰ. Χρ.), die aber dafür v. 20^b weglassen; pesch bringt v. 24 hinter der Doxologie v. 27.

Man hat Cap. 16 als einen eigenen BRIEF NACH EPHEBUS betrachtet (so auch Lipsius z. St. und Jülicher Einl.⁵ 95. Feine Abfassung d. Philipperbriefes in Ephesus (1916) 121 ff), weil es 1. unwahrscheinlich sei, daß Pls in Rom so viele Bekannte gehabt habe, 2. der Erstling von Asia ebenso wie (nach I Cor 16 19 II Tim 4 19 Act 18 18 ff.) Aquila und Prisca nach Ephesus wiesen, und es für die letzteren unwahrscheinlich sei, daß sie auch gleich wieder in Rom (wie in Ephesus I Cor 16 19) eine Hausgemeinde sollten gründen können, 3. vor allem v. 17—20 dem Ton und Inhalt nach nicht an die dem Apostel noch unbekanntes römische Gemeinde geschrieben sein könne, die in c. 1—15 so ganz anders behandelt werde. Von diesen Bedenken wiegt 2. am leichtesten: Aquila und Prisca sind offenbar wohlhabende Juden, die sich in Ephesus gleich ein Haus kaufen — auch ihre Fürsorge für „alle Heidengemeinden“ 16 4 weist vielleicht in diese Richtung —: vermutlich haben sie ihr römisches Haus (und Geschäft) bei der Ausweisung nicht veräußert, sondern es wie üblich durch einen Sklaven als procurator verwalten lassen. Sie sind durch des Claudius Edikt aus Rom vertrieben Act 18 2 (ob im Jahre 49? s. zu d. St.). Wenn nun der Römerbrief Ende 54 geschrieben ist, was andere Gründe längst wahrscheinlich gemacht haben (Z. f. wiss. Theol. 53, 350), so begreifen wir, was Aquila und Priscilla zur Rückkehr nach Rom veranlaßt hat. Am 18. Okt. 54 ist nämlich Claudius gestorben und damit sein Verbannungsedikt außer Kraft ge-

setzt (bei späterer Ansetzung des Römerbriefs — 55 Feine Einl.² 138 — gilt die Erklärung natürlich ebenso). Daraufhin ist das Ehepaar heimgekehrt und hat naturgemäß in Rom wie vorher in Ephesus sein Haus der Gemeinde geöffnet. Wie sich 3 vielleicht psychologisch erklären läßt, ist z. St. gezeigt worden. Die große Zahl der persönlichen Bekannten des Pls in Rom (1) ist wohl dasjenige Argument, das am meisten Bedenken macht. „Man muß eine Art von Völkerwanderung aus den paulinischen Gemeinden des Ostens nach Rom voraussetzen, um so viele Freunde des Apostels in Rom begreiflich zu finden“ (Jülicher Einl.⁵ S. 95). Nun ist man allerdings durchaus berechtigt, anzunehmen, daß viele der Gegrüßten dem Pls nur durch gemeinsame Freunde bekannt geworden sind. Die Neigung, seine bereits vorhandenen persönlichen Beziehungen zu Rom zu betonen, erklärt ganz natürlich die Fülle der Grüße. Aber als sicher persönliche Bekannte bleiben mindestens 7 ohne Aquila und Prisca übrig. Das ist eine Schwierigkeit, der man durch die Hypothese der ephesinischen Adresse entgehen könnte — wenn diese selbst nicht noch größere Schwierigkeiten verursachte. Ein fast aus lauter Grüßen bestehender Brief, wie es Cap. 16^{1—23} als selbständiges Schreiben sein würde, ist ein Unding, und der Hinweis auf v. 17—20 als 'Inhalt' zeigt das Mißverhältnis nur noch krasser. Seltsam wäre auch (trotz Ps. Xenoph. de rep. Athen. 1) der Anfang mit $\delta\acute{\epsilon}$. Sodann aber ist unerklärlich, wie denn dieser adresselose Epheserbrief als Anhang an den Römerbrief gekommen sein soll. Deißmann Licht v. Osten⁴ 200 meint, er habe im Kopialbuch des Pls hinter dem Römerbrief gestanden, weil er gleich darnach diktiert sei. Das nur gekürzt notierte Präskript sei übersehen oder abgebrochen, und so sei bei der Abschrift für die Sammlung der Plsbriefe aus beiden Briefen einer geworden. Dagegen legt aber die Kanongeschichte Verwahrung ein, die uns zeigt, daß die Plssammlung ebenso wie die Ignatianische durch Zusammenstellung von Abschriften der in den Gemeinden aufbewahrten Originale, nicht des apostolischen Kopialbuches entstanden ist. Feine meint, Phoebe habe den Römerbrief überbracht und sei auf dem Umweg über Ephesus gereist: für die ephesinische Gemeinde legte Pls ein Blatt mit Grüßen bei (= c. 16). Den Römerbrief hatte Phoebe offen mitbekommen, damit ihn auch die Epheser lesen sollten: diese nahmen davon eine Abschrift, der man beim Sammeln der Briefe das ephesinische Grußblatt da anfügte, wo in den anderen Plsbriefen die Grüße stehen. Aber auch diese komplizierte Hypothese muß am Ende mit einer beabsichtigten Beseitigung der Adresse rechnen — und traut dem Pls, diesem Meister im Briefschreiben, zu, daß er an die ihm durch mehr als zweijährige Arbeit vertraute Gemeinde sachlich nur v. 17—20 zu schreiben wußte, dafür aber die große Grußliste für nötig hielt. Gegen alle Ephesushypothesen spricht methodisch schwerwiegend, daß sie stets erst eine plausible Erklärung für den Brief überhaupt und seinen Zusammenhang mit Rm erfinden müssen und dann genötigt sind, damit eine zweite Hypothese über den Verlust der Adresse zu kombinieren. Jülicher Einl.⁵ 275 f., der die Schwierigkeit voll empfindet, verzichtet deshalb auf eine Erklärung. Weitere Bedenken bei Zahn Einl. I³ 273 ff., der mit Recht darauf hinweist, daß Pls in den Briefen an seine eigenen Gemeinden niemals einzelne Personen besonders grüßt: dagegen bei der ihm persönlich unbekanntem Colossergemeinde den Archippos und den Nymphas in Laodicea nennt. Den Gruß an Prisca, Aquila und Onesiphorus in II Tim 4¹⁹ wird man nicht als Gegeninstanz anführen. So sind gerade in einem Brief an die ihm als Gesamtheit noch unbekanntem Römergemeinde die zahlreichen Grüße an einzelne besonders am Platze. Die dann vorauszusetzende kleine Völkerwanderung müssen wir eben in den Kauf nehmen: sie fand auf einem Schiffe Platz. Es genügte die ohnehin selbstverständliche Annahme, daß Aquila und Priscilla einen Teil ihrer Arbeitsgenossen bzw. ihres Gesindes mitnahmen. Hält man aber gar 16^{1—23} für das Bruchstück eines größeren verlorenen Briefes, so erfindet man eine neue Hypothese, um die alte zu stützen:

25 Dem aber, der euch stärken kann in meinem Evangelium und der
 Verkündigung von Jesus Christus, in der Offenbarung des Geheimnisses,
 26 das ewige Zeiten verschwiegen war, jetzt aber enthüllt ist und durch
 die Prophetenschriften nach dem Auftrag des ewigen Gottes zu(r Er-
 27 wirkung von) Glaubensgehorsam allen Völkern kund getan ist, dem
 einzigen weisen Gott durch Jesus Christus, welchem sei Herrlichkeit
 in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen.

was methodisch höchst bedenklich ist. So groß ist die Not, c. 16 als Bestandteile des Römerbriefs entsprechend der Ueberlieferung zu verstehen, durchaus nicht.

25—27 Schlußdoxologie: der mit τῷ δὲ δυναμένῳ beginnende Satz sollte wohl enden δόξα usw., die Konstruktion verschlingt sich aber zum Anakoluth, denn das ᾠ (v. 27) ist textkritisch unanfechtbar und nicht Zusatz eines Schreibers, der an die Formel mit ᾠ gewöhnt war. Spitta zur Gesch. u. Litt. d. Urchristentums III 1 S. 15 verweist auf Mart. Polyc. 20, wo 3 Hss. ᾠ ἡ zusetzen; vgl. auch das sinnlose καὶ τῷ οὐᾠ am Ende des cod. Mosqu. Vgl. Corssen in Ztsch. f. nt. Wiss. 5, 273. Didascalia VI 23 s. Zum Ganzen vgl. Eph 3 20 f. I Tim 1 17 Jud 24—25 25 στηρίξαι wie 1 11. τὸ εὐαγγέλιόν μου kommt nur Rm 2 16 II Tim 2 8 vor, ist aber an sich ganz unanstößig = 'das von mir verkündete Evangelium' = κήρυγμα 'I. X. Das folgende inhaltlich gleich I Cor 2 7—10 vgl. Eph 3 3—6 II Tim 1 10 Tit 1 2. 3. χρόνοι αἰώνιοι II Tim 1 9 Tit 1 2. 26 die γραφαὶ προφητικαὶ sind die at. Schriften, denn nur diese sind dazu bestimmt, den Wahrheitsbeweis für das Christentum zu liefern. Christliche „Prophetenschriften“, an die man hier gedacht hat, sind ihrer Natur nach interne Gemeindebücher, die nicht zu Missionszwecken dienen können: und davon ist doch hier die Rede. Vgl. 1 2. κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ I Tim 1 1 Tit 1 3; κατ' ἐπιταγὴν 'befehlsweise' I Cor 7 6 II Cor 8 8. Auffällig αἰώνιος θεός (Gen 21 33 Js 26 4 40 28 Baruch 4 8 Susanna 42 II Macc 1 25 ὁ μόνος δίκαιος καὶ παντοκράτωρ καὶ αἰώνιος): im NT und Apost. Vätern sonst nicht, vgl. auch I Tim 1 17. ὑπακοὴ πίστεως s. zu 1 5. 27 Gott als μόνος I Tim 1 17 Jud 25 II Macc 1 25, als σοφός (IV Macc 1 12, I Clemens 60 1. Vgl. Rm 11 33), weil er der Herr des Geheimnisses (v. 25) ist, doch ist die Bezeichnung für Pls ungewöhnlich.

Die Stellung und Echtheit der Doxologie 16 25—27 und die Frage nach dem Abschluß des Briefes überhaupt ist ein eigenes und höchst kompliziertes Problem. Wir kennen folgende Textformen:

1. Ende bei 14 23. c. 15 und 16 fehlen: So Marcion nach Origenes (7,453 Lo.): *Caput hoc Marcion, a quo scripturae evangelicae atque apostolicae interpolatae sunt, de hac epistula penitus abstulit: et non solum hoc, sed et ab eo loco ubi scriptum est „omne autem, quod non est ex fide, peccatum est (14 23)“ usque ad finem cuncta desecuit (= desecuit). In aliis vero exemplaribus, id est in his, quae non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput diverse positum invenimus: in nonnullis etenim codicibus post eum locum quem supra diximus, hoc est „et autem, qui potens est vos confirmare“; alii vero codices in fine id, ut nunc est positum, continent. D. h. in Marcions Text fehlen c. 15, 16, die Doxologie enthält er überhaupt nicht; manche Handschriften bieten die Doxologie hinter 14 23, andere hinter 16 23.*

2. Ende bei 14 23. Doxologie: Einen derartigen Text setzt das alte, im Cod. Amiatinus, Fuldensis u. a. der Vulgata erhaltene Kapitelverzeichnis voraus; es folgt da auf cap. L (= 14 14—23) sofort cap. LI *de mysterio domini ante passionem in silentio habito post passionem vero ipsius revelato (= 16 25—27)*. Vgl. die große Ausgabe der Vulg. v. Wordsworth-White II 1 p. 60 f.

3. 1—14²³. Doxologie. c. 15—16²³ 16²⁴: Koine L min (go) Chrys Theodt: aber der Gruß 16²⁴ variiert: Chr wiederholt den Gruß v. 20^b, Theodoret wie II Thess ἡ χάρις . . ὑμῶν, go wie Gal.

4. 1—14²³ 15—16²³. Doxologie: SBC bo sa Orig. lat., vg, pesch (die aber ebenso wie Ambst 16²⁴ am Ende anfügt).

5. 1—14²³. Doxologie. 15—16²³. Doxologie: AP min.

6. 1—14²³. 15—16²³ (doch der Gruß 16^{20^b} fehlt). 16²⁴ in der Form: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν ἀμήν: So die Vorlage von DG (Pel). In D ist die Doxol. hinter 16²⁴ zugefügt (auch bei Pel), aber nicht ursprünglich, denn sie ist im Gegensatz zum ganzen sonstigen Text des Kodex nicht in Sinnzeilen geschrieben. G läßt hinter 14²³ eine drittel Seite frei, bringt den Text aber weder hier noch am Ende, d. h. er wußte, daß Codices der Form 3 eine Doxologie hinter 14 hatten, fand den Text aber nicht in seiner Vorlage; wollte ihn aus einer andern Hs. nachtragen, was ihm dann nicht gelang.

In diese Wirrnis der Varianten hat PCorssen Licht gebracht (Z. f. nt. Wiss. 10, 1 ff. 97 ff.) durch den Nachweis, daß das Fehlen der Kapitel 15 und 16 im Text Marcions der Ausgangspunkt für die Textgeschichte des Briefschlusses geworden ist. Ueberdies hat er noch weiter wahrscheinlich gemacht, daß auch in dem von DG gebotenen altlat. Texte 15. 16 ursprünglich fehlten: wie denn DeBruyne in der Revue Bénédictine 25, 75 ff., 423 ff. gleichfalls über das Fehlen dieser Kapitel in lat. Hss. gehandelt hat: weder Tertullian noch Cyprian zitierten sie (vgl. vSoden lat. NT in Afrika = Texte und Unters. 33 S. 592), auch Irenaeus kennt sie nicht. Dagegen erwähnt sie Clemens Alex. mehrfach, er zitiert auch die Doxologie Strom. IV 9, 1 V 64, 6. Dann wäre die Entwicklung folgendermaßen zu begreifen: Urtext ist 4, aber ohne Doxologie. Dieser Text ist früh verstümmelt durch Beseitigung von c. 15—16 = Form 1. Da nun ein Schluß ganz fehlte, so schuf man (vielleicht in marcionitischen Kreisen) ein größeres abschließendes Gebilde liturgischen Charakters, wohl infolge der Briefverlesung beim Gottesdienst, die Doxologie, daraus erklärt sich auch ihr unpaulinischer Sprachgebrauch: man hängt sie an = Form 2 Die Doxologie verbreitet sich bald, eben durch den liturgischen Gebrauch, und wird nun auch an die Urform angehängt = 4, während andererseits Exemplare der Form 1 durch Anschub der ausgefallenen Kapitel 15—16 ergänzt werden, denen man einen nach paulinischen Analogien gebildeten Schlußvers 16²⁴ anhängte = Form 6. Dieselbe Ergänzung angesetzt an Form 2 führte zu der Form 3, oder vereinzelt zu 5, wo nach dem Vorbild von 4 die Doxologie als Schluß von c. 16 verwertet wurde, obwohl sie bereits hinter c. 14 gebracht war. Diese Erklärung ist einleuchtend, und ihre Annahme der Unechtheit der Doxologie erklärt auch die auffallenden Wendungen dieses Stückes. Lobpreisungen nach dem Schema τῷ θεῷ δοξαμένῳ . . δόξα usw. bringen Eph 3 20—21 Jud 24—25 Martyr. Polyc. 20 2. Inhaltliche und formelle Berührungen mit unserer Doxologie bringt auch I Tim 3 16: s. auch Norden Agnostos Theos 255 3.

BEILAGEN

1. Diogenes Laërtius VII 110 φασί δὲ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῆ· μέρη γὰρ αὐτῆς τὰ τε πέντε αἰσθητήρια καὶ τὸ φωνητικὸν μόριον καὶ τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια, καὶ τὸ γεννητικόν. ἐκ δὲ τῶν ψευδῶν ἐπιγίνεσθαι τὴν διαστροφὴν ἐπὶ τὴν διάνοιαν, ἀφ' ἧς πολλὰ πάθη βλαστάνειν καὶ ἀκαταστασίας αἴτια. ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα. τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω, καθά φησιν Ἐκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν. (111) δοκεῖ δ' αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν· ἡ τε γὰρ φιλαργυρία ὑπὸ ληψίς ἐστὶ τοῦ τὸ ἀργύριον καλὸν εἶναι, καὶ ἡ μέθη δὲ καὶ ἡ ἀκολασία ὁμοίως καὶ τᾶλλα. καὶ τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολὴν ἄλογον· εἶδη δ' αὐτῆς ἔλεον, φθόνον, ζῆλον, ζηλοτυπίαν, ἄχθος, ἐνόχλησιν, ἀνίαν, ὀδύνην, σύγχυσιν. ἔλεον μὲν οὖν εἶναι λύπην ὡς ἐπ' ἀναξίως κακοπαθοῦντι, φθόνον δὲ λύπην ἐπ' ἄλλοτριῶς ἀγαθοῖς, ζῆλον δὲ λύπην ἐπὶ τῷ ἄλλῳ παρεῖναι ὧν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ, ζηλοτυπίαν δὲ λύπην ἐπὶ τῷ καὶ ἄλλῳ παρεῖναι ἃ καὶ αὐτὸς ἔχει, (112) ἄχθος δὲ λύπην βαρύνουσαν, ἐνόχλησιν λύπην στενοχωροῦσαν καὶ δυσχωρίαν παρασκευάζουσαν, ἀνίαν λύπην ἐκ διαλογισμῶν μένουσαν ἢ ἐπιτεινομένην, ὀδύνην λύπην ἐπίπονον, σύγχυσιν λύπην ἄλογον, ἀποκναίουσιν καὶ κωλύουσιν τὰ παρόντα συνορᾶν. ὁ δὲ φόβος ἐστὶ προσδοκία κακοῦ. εἰς δὲ τὸν φόβον ἀνάγεται καὶ ταῦτα· δειμα, ὄκνος, αἰσχύνη, ἔκπληξις, θόρυβος, ἀγωνία. δεῖμα μὲν οὖν ἐστὶ φόβος δέος ἐμποίων, αἰσχύνη δὲ φόβος ἀδοξίας. ὄκνος δὲ φόβος μελλούσης ἐνεργείας, ἔκπληξις δὲ φόβος ἐκ φαντασίας ἀσυνήθους πράγματος, (113) θόρυβος δὲ φόβος μετὰ κατεπίεξεως φωνῆς, ἀγωνία δὲ φόβος ἀδήλου πράγματος. ἡ δ' ἐπιθυμία ἐστὶν ἄλογος ὄρεξις, ὅφ' ἦν τάττεται καὶ ταῦτα· σπᾶνις, μῖσος, φιλονεικία, ὀργή, ἔρωσις, μῆνις, θυμός. ἔστι δ' ἡ μὲν σπᾶνις ἐπιθυμία τις ἐν ἀποτεύξει καὶ ὅλον κεχωρισμένη ἐκ τοῦ πράγματος, τεταμένη δὲ διακηνῆς ἐπ' αὐτὸ καὶ σιωμένη· μῖσος δ' ἐστὶν ἐπιθυμία τις τοῦ κακῶς εἶναι τι μετὰ προκοπῆς τινος καὶ παρατάσεως· φιλονεικία δ' ἐπιθυμία τις περὶ αἰρέσεως· ὀργή δ' ἐπιθυμία τιμωρίας τοῦ δοκοῦντος ἡδικημένοι οὐ προσηκόντως· ἔρωσις δὲ ἐστὶν ἐπιθυμία τις οὐχὶ περὶ σπουδαίους· ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον. (114) μῆνις δὲ ἐστὶν ὀργή τις πεπαλαιωμένη καὶ ἐπίκοτος, ἐπιτηρητικὴ δέ, ὅπερ ἐμφαίνεται διὰ τῶνδε.

Εἴπερ γὰρ τε χόλον γε καὶ αὐτῆμαρ καταπέψη,
ἀλλὰ τε καὶ μετόπισθεν ἔχει κότον, ὅφρα τελέσση.

ὁ δὲ θυμός ἐστὶν ὀργὴ ἀρχομένη. Ἠδονὴ δὲ ἐστὶν ἄλογος ἔπαρσις ἐφ' αἰρετῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν, ὅφ' ἦν τάττεται κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, τέρψις, διάχυσις. κήλησις μὲν οὖν ἐστὶν ἡδονὴ δι' ὧτων κατακηλοῦσα· ἐπιχαιρεκακία δὲ ἡδονὴ ἐπ' ἄλλοτριῶς κακῶς· τέρψις δέ, ὅλον τρέψις, προτροπή τις ψυχῆς ἐπὶ τὸ ἀνεῖμενον· διάχυσις δ' ἀνάλυσις ἀρετῆς.

2. Philo de sacrificiis Abelis et Caini 20 ff. p. 265 ff. M. bringt eine Neubearbeitung des auf den Sophisten Prodikos zurückgehenden λόγος über Herakles am Scheidewege (Xenophon Mem. II 1, 21—34). Darin heißt es

§ 20 Δύο γὰρ ἡμῶν ἐκάστῳ συνοικοῦσι γυναῖκες ἐχθραὶ καὶ δυσμενεῖς ἀλλήλαις . . . τούτων τὴν μὲν ἐτέραν ἀγαπῶμεν χειροῖν καὶ τιθασὸν καὶ φιλάτην καὶ οἰκειοτάτην αὐτοῖς νομίζοντες, καλεῖται δὲ Ἥδονή· τὴν δὲ ἐτέραν ἐχθαίρομεν, . . . ὄνομα δὲ [καὶ] ταύτης ἐστὶν Ἀρετή. Es wird dann § 21 das Auftreten der Ἥδονῆ in koketttem, dirnenhaftem Aufputz beschrieben und ihr Gefolge charakterisiert: § 22 συνομαρτοῦσι δὲ αὐτῆ τῶν συνηθεστάτων πανουργία προπέτεια ἀπιστία κολακεία φανακισμὸς ἀπάτη ψευδολογία ψευδορκία ἀσέβεια ἀδικία ἀκολασία. Das Gegenstück dazu bildet das Auftreten der Ἀρετῆ in edler Schönheit und mit ihr entsprechendem Gefolge: § 27 συνείποντο δὲ αὐτῆ εὐσέβεια ὀσιότης ἀλήθεια θέμις ἀγιστεία εὐορκία δικαιοσύνη ἰσότης εὐσυνθεσία κειωνία ἐχεθυμία σωφροσύνη κοσμιότης ἐγκράτεια πράτης ὀλιγοδεία εὐκολία αἰδῶς ἀπραγμοσύνη ἀνδρεία γενναίότης εὐβουλία προμήθεια φρόνησις προσοχή διόρθωσις εὐθυμία χρηστότης ἡμερότης ἡπίοτης φιλανθρωπία μεγαλοφροσύνη μακαριότης ἀγαθότης· ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα λέγοντα τὰ τῶν κατ' εἶδος ἀρετῶν ὀνόματα.

In ihrer Rede warnt sie den schwankenden menschlichen νοῦς vor ihrer Feindin und führt dabei auch folgendes an: § 32 ἴσθι οὖν, ὦ οὗτος, ὅτι γενόμενος φιλήδονος πάντι' ἔσει ταῦτα· πανοῦργος θρασὺς ἀνάρμοςτος ἀμικτος δύσχηστος ἐκθεσμος ἀργαλέος ἀκρόχολος ἀνεπίσχετος φορτικὸς ἀνουθέτητος εὐχηρῆς κακότεχνος ἀδιάγωγος ἀδικος ἀνισος ἀκαινώνητος ἀσύμβατος ἀσπονδὸς πλεονέκτης κακονομώτατος ἀφίλος ἀοικος ἀπολις στασιώδης ἀτακτος ἀσεβῆς ἀνίερὸς ἀνίδρυτος ἀστατος ἀνοργιάστος βέβηλος ἐναγῆς βωμολόχος ἀλάστωρ παλαμναῖος ἀνελεύθερος ἀπότομος θηριώδης ἀνδραποδιώδης δεῖλος ἀκόλαστος ἀκοσμος αἰσχροπυγὸς αἰσχροπαθῆς ἀχρύματος ἀμετρος ἀπληστος ἀλαζῶν δοκησίσοφος αὐθαδέης βάναστος βάσκανος φιλεγκλήμων δύσερις διάβολος χαῦνος ἀπατεῶν ἀγύρτης εἰκαῖος ἀμαθῆς ἀναίσθητος ἀσύμφωνος [ἀπιστος] ἀπειθῆς ἀφηνιαστῆς γόης εἰρων κέρκωψ δυσυπονόητος δυσώνυμος δυσέυρετος δυσέφικτος ἐξώλης κακόνους ἀσύμμετρος ἀκαιρολόγος μακρήγορος ἀδολέσχης ἀερέμυθος κόλαξ κωθῆς ἀπερίσκεπτος ἀπροόρατος ἀπρονόητος ὀλίγωρος ἀπαράσκειος ἀπειρόκαλος πλημμελῆς σφαλλόμενος διαπίπτων ἀδιοίκητος ἀπροστασίαστος λίχνος ἀγόμενος διαρρέων εὐένδοτος δολιώτατος διχόνους δίγλωσσος ἐπίβουλος ἐνεδρευτικὸς βραδιουργὸς ἀδιόρθωτος ἐνδεής ἀει ἀβέβαιος ἀλήτης ἐπτοημένος φορᾶ χρύσματος εὐεπιχειρητος ἐπιμανῆς ἀψίκορος φιλόζυγος δοξοκόπος βαρύνμητις βαρὺσπλαγχνος βαρύνθυμος βαρυπενθῆς δυσόργητος ψοφοδεῆς ὑπερθετικὸς μελλήτης ὑποπτος ἀπιστος δύσλυτος καχυπόνους δύσελις ἀρίδακρος ἐπιχαιρέκακος λελυττηκὸς παρακεκομμένος ἀδιατύπτωτος κακομήχανος αἰσχροκερδῆς φίλαυτος ἐθελοδουλος ἐθέλεχθρος δημοκόπος κακοικονόμος σκληραύχην θηλυδρίας ἐξίτηλος ἐκκεχυμένος σκωπτικὸς τρώκτης ἡλίθιος βαρυδαμιονίας ἐμπεφορημένος ἀκράτου. τοιαῦτα τῆς περικαλλοῦς καὶ περιμαχίτου ἡδονῆς ἐστί τὰ μεγάλα μυστήρια.

Der Vergleich mit dem bei Xenophon reproduzierten Prodikostext ist lehrreich: diese Lasterkataloge fehlen bei dem Sophisten.

3. Hermes Trismegistos I § 31—32 (Reitzenstein Poimandres S. 338). Das Dankgebet des Mysten am Ende der ersten Offenbarung lautet: διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ.

(31) Ἅγιος ὁ θεὸς ὁ πατήρ τῶν ὅλων· ἅγιος ὁ θεός, οὗ ἡ βουλή τελείται ἀπὸ τῶν ἰδίων δυνάμεων· ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται καὶ γινώσκεται τοῖς ἰδίοις. ἅγιος εἰ ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα· ἅγιος εἰ, οὗ πᾶσα φύσις εἶκων ἔφυ· ἅγιος εἰ, ὃν ἡ φύσις οὐκ ἐμόρφωσεν. ἅγιος εἰ ὁ πάσης δυνάμεως ἰσχυρότερος· ἅγιος εἰ ὁ πάσης ὑπεροχῆς μέζων· ἅγιος εἰ ὁ κρείττωνος (πάντων) ἐπαίνων. δέξαι λογικὰς θυσίας ἀγνάς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. (32) αἰτουμένῳ τὸ μὴ σφαλῆναι τῆς γνώσεως τῆς κατ' οὐσίαν ἡμῶν ἐπίνευσόν μοι καὶ ἐνδυνάμωσόν με καὶ <πλήρωσόν μέ> τῆς χάριτος ταύτης, <ἵνα> φωτίσω τοὺς ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ γένους, ἐμοῦ <μὲν> ἀδελφούς, υἱοὺς δὲ σοῦ. διὸ πιστεύω καὶ μαρτυρῶ· εἰς ζωὴν

καὶ φῶς χωρῶ. εὐλογητὸς εἶ, πάτερ· ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν.

XIII (XIV) (17) Πᾶσα φύσις κόσμου προσδεχέσθω τοῦ ὕμνου τὴν ἀκοήν. ἀνοίγηθι γῆ, ἀνοιγίτω μοι πᾶς μοχλὸς ἀβύσσου, τὰ δένδρα μὴ σειέσθω. ὕμνεϊν μέλλω τὸν τῆς κτίσεως κύριον καὶ τὸ πᾶν καὶ [τὸ] ἔν. ἀνοίγητε οὐρανοί, ἀνεμοί τε στήτε, ὁ κύκλος ὁ ἀθάνατος τοῦ θεοῦ προσδεξάσθω μου τὸν λόγον. μέλλω γὰρ ὕμνεϊν τὸν κτίσαντα τὰ πάντα, τὸν πῆξαντα τὴν γῆν καὶ οὐρανὸν κρεμάσαντα καὶ ἐπιτάξαντα ἐκ τοῦ ὠκεανοῦ τὸ γλυκὺ ὕδωρ εἰς τὴν οἰκουμένην καὶ ἀοίκητον ὑπάρχειν εἰς διατροφήν καὶ κτίσιν πάντων τῶν ἀνθρώπων, τὸν ἐπιτάξαντα πῦρ φανῆναι εἰς πᾶσαν πρᾶξιν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις. δῶμεν πάντες ὁμοῦ αὐτῷ τὴν εὐλογίαν τῷ ἐπὶ τῶν οὐρανῶν μετεώρῳ, τῷ πάσης φύσεως κτίστη. οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ νοῦς μου ὀφθαλμὸς, καὶ δέξαιτο τῶν δυνάμεών μου τὴν εὐλογίαν. (18) αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοὶ ὕμνεῖτε τὸ ἐν καὶ [τὸ] πᾶν, συνάσατε τῷ θελήματί μου πᾶσαι αἱ ἐν ἐμοὶ δυνάμεις. γινώσις ἀγία, φωτισθεῖς ἀπὸ σοῦ διὰ σοῦ τὸ νοητὸν φῶς **** ὕμνων χαίρω ἐν χαρᾷ νοῦ. πᾶσαι δυνάμεις ὕμνεῖτε σὺν ἐμοί· καὶ σύ μοι ἐγκράτεια **** ὕμνει, δικαιοσύνη μου τὸ δίκαιον ὕμνει δι' ἐμοῦ, κοινωνία ἢ ἐμὴ τὸ πᾶν ὕμνει δι' ἐμοῦ, ὕμνει ἀλήθεια τὴν ἀλήθειαν, τὸ ἀγαθὸν ἀγαθὸν ὕμνει· ζῶν καὶ φῶς, ἀφ' ὕμνων εἰς ὑμᾶς χωρεῖ ἡ εὐλογία. εὐχαριστῶ σοι, πάτερ, ἐνέργεια τῶν δυνάμεών (μου), εὐχαριστῶ σοι, θεέ, δύναμις τῶν ἐνεργειῶν μου. ὁ σὸς Λόγος δι' ἐμοῦ ὕμνει σε, δι' ἐμοῦ δέξαι τὸ πᾶν λόγῳ, λογικῆν θυσίαν. (19) ταῦτα βοῶσιν αἱ δυνάμεις αἱ ἐν ἐμοί, (σὲ) τὸ πᾶν ὕμνοῦσι, τὸ σὸν θέλημα τελοῦσι. σὴ βουλή ἀπὸ σοῦ, ἐπὶ σὲ τὸ πᾶν. δέξαι ἀπὸ πάντων λογικῆν θυσίαν. τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν σφίξε ζῶν, φώτιζε φῶς, πνευματίζε θεέ. Λόγον γὰρ τὸν σὸν ποιμαίνει ὁ Νοῦς, πνευματοφόρε δημιουργέ. (20) σὺ εἶ ὁ θεός· ὁ σὸς ἄνθρωπος ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, διὰ τῶν κτισμάτων σου. ἀπὸ (τοῦ) σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὐρον, καὶ ὁ ζῆτῶ, Βουλῆ τῆ σὴ ἀναπέπαυμαι. εἶδον Θελήματι τῷ σφ τὴν εὐλογίαν ταύτην λεγομένην.

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, † H. GRESSMANN,
E. KLOSTERMANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN,
L. RADERMACHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH

herausgegeben von

HANS LIETZMANN

VON DER NEUBEARBEITUNG IN 21 ABTEILUNGEN
SIND ERSCHIENEN:

1. LUDWIG RADERMACHER, Neutestamentliche Grammatik. 2. Aufl. 1925. VIII, 248 S.
In der Subskription M. 5.75, geb. M. 7.25.
Im Einzelverkauf M. 6.40, geb. M. 7.90.
3. ERICH KLOSTERMANN, Das Markusevangelium. 2. Aufl. 1926. IV, 195 S.
In der Subskription M. 4.50, geb. M. 6.—.
Im Einzelverkauf M. 5.—, geb. M. 6.50.
4. ERICH KLOSTERMANN, Das Matthäusevangelium. 2. Aufl. 1927. VIII, 235 S.
In der Subskription M. 6.—, geb. M. 7.50.
Im Einzelverkauf M. 6.60, geb. M. 8.10.
6. WALTER BAUER, Das Johannesevangelium. 2. Aufl. 1925. 244 S.
In der Subskription M. 5.40, geb. M. 6.90.
Im Einzelverkauf M. 6.—, geb. M. 7.50.
8. HANS LIETZMANN, An die Römer. 3. Aufl. 1928. 134 S.
In der Subskription M. 4.50, geb. M. 6.—.
Im Einzelverkauf M. 5.—, geb. M. 6.50.
9. HANS LIETZMANN, An die Korinther. 2. Aufl. I, II. 1923. 160 S.
In der Subskription M. 3.60, geb. M. 5.10.
Im Einzelverkauf M. 4.—, geb. M. 5.50.
10. HANS LIETZMANN, An die Galater. 2. Aufl. 1923. 42 S.
In der Subskription M. 1.—, geb. M. 2.50.
Im Einzelverkauf M. 1.10, geb. M. 2.60.
11. MARTIN DIBELIUS, An die Thessalonicher I, II. An die Philipper. 2. Aufl. 1925. 76 S.
In der Subskription M. 1.80, geb. M. 3.30.
Im Einzelverkauf M. 2.—, geb. M. 3.50.
12. MARTIN DIBELIUS, An die Kolosser, an die Epheser, an Philemon. 2. Aufl. 1927. II, 86 S.
In der Subskription M. 2.—, geb. M. 3.50.
Im Einzelverkauf M. 2.30, geb. M. 3.80.
16. ERNST LOHMEYER, Die Offenbarung des Johannes. 1926. IV, 203 S.
In der Subskription M. 5.—, geb. M. 6.50.
Im Einzelverkauf M. 5.50, geb. M. 7.—.
21. WILHELM BOUSSET, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In 3. verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Greßmann. 1926. XI, 576 S.
In der Subskription M. 13.50, geb. M. 15.—.
Im Einzelverkauf M. 15.—, geb. M. 16.50.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TUBINGEN

HANDBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG MIT W. BAUER, M. DIBELIUS, † H. GRESSMANN,
E. KLOSTERMANN, † R. KNOPF, E. LOHMEYER, † E. PREUSCHEN,
L. RADERMACEHER, † P. WENDLAND, H. WINDISCH

herausgegeben von

HANS LIETZMANN

VON DER ERSTEN AUFLAGE SIND NOCH LIEFERBAR:

2. PAUL WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. u. 3. Aufl. Mit 5 Abb. im Text und 14 Tafeln. 1912. X, 448 S. (Bisher Bd. 1, Halbbd. 2. 3.)
In der Subskription geb. M. 13.20.
Im Einzelverkauf geb. M. 14.50.
5. ERICH KLOSTERMANN und HUGO GRESSMANN Lukas. 1919. S. 360—612. (Bisher Bd. 2, Halbbd. 2.)
In der Subskription M. 6.30, geb. M. 7.30.
Im Einzelverkauf M. 7.—, geb. M. 8.—.
7. ERWIN PREUSCHEN, Die Apostelgeschichte. Mit 2 Plänen u. 2 Kartenskizzen. 1912. IX, 159 S. (Bisher Bd. 4, 1.)
In der Subskription M. 3.80, geb. M. 4.80.
Im Einzelverkauf M. 4.20, geb. M. 5.20.
13. MARTIN DIBELIUS, An Timotheus I, II. An Titus. 1913. S. 133.—222. (Bisher Bd. 3, Halbbd. 2, 3.)
In der Subskription M. 2.50, geb. M. 3.50.
Im Einzelverkauf M. 2.80, geb. M. 3.80.
14. HANS WINDISCH, Der Hebräerbrief. 1913. IV, 122 S. (Bisher Bd. 4, 3.)
In der Subskription M. 2.90, geb. M. 3.90.
Im Einzelverkauf M. 3.20, geb. M. 4.20.
15. HANS WINDISCH, Die katholischen Briefe. 1911. IV, 140 S. (Bisher Bd. 4, 2.)
In der Subskription geb. M. 4.20.
Im Einzelverkauf geb. M. 4.60.
17. RUDOLF KNOPF, Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. 1920. 184 S. (Bisher Erg.-Bd., Liefg. 1—3.)
In der Subskription M. 2.—, geb. M. 3.—.
Im Einzelverkauf M. 2.30, geb. M. 3.30.
18. WALTER BAUER, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. 1920. S. 185—298. (Bisher Erg.-Bd., Liefg. 4/5.)
In der Subskription M. 1.25, geb. M. 2.25.
Im Einzelverkauf M. 1.40, geb. M. 2.40.
19. HANS WINDISCH, Der Barnabasbrief. 1920. S. 299—413. (Bisher Erg.-Bd., Liefg. 6/7.)
In der Subskription M. 1.25, geb. M. 2.25.
Im Einzelverkauf M. 1.40, geb. M. 2.40.
20. MARTIN DIBELIUS, Der Hirt des Hermas. 1923. S. 415—644. (Bisher Erg.-Bd., Liefg. 8/10.)
In der Subskription M. 2.70, geb. M. 3.70.
Im Einzelverkauf M. 3.—, geb. M. 4.—.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Leptocaulis
Giant (1000 ft.)
Mammals in paper 7418

BS 2344 .L5 v.8 1928

SMC

Bible. N.T. Epistles of
Paul. German.

Einführung in die
Textgeschichte der
AMQ-2360 (mch)

